Die Bergpredigt

Karl Bornhäuser

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

7. Band

Bornhäuser, Die Bergpredigt.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1927

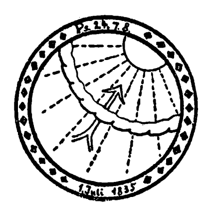
Die Bergpredigt

Versuch einer zeitgenössischen Auslegung

Von

D. Karl Bornhäuser
Professor in Marburg

2. Auflage



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1927

Vorwort.

Die sogenannte Bergpredigt ist die Lehre Jesu von der besseren Gerechtigkeit. Sie ist an die Zwölf gerichtet, also auch eine Zwölfapostellehre, nur daß die Apostel hier nicht als die Lehrer, sondern als die Belehrten erscheinen. Sie ist durchweg von dem Gegensatze gegen die Lehre der pharisäischen Schriftgelehrten bestimmt. Besser als deren Gerechtigkeit soll die der Apostel sein.

Diese beiden Beobachtungen sind in der Auslegung stets im Auge zu behalten. Sie bedingen auch, daß die Forderung, als Zeitgenosse zu hören, zu lesen, zu verstehen, der Berglehre gegenüber von ganz besonderer Bedeutung ist.

Manche lange und stark wirksame Auslegung erweist sich von diesen Gesichtspunkten aus als irrig. Damit ist deren Inhalt keineswegs für wertlos und falsch erklärt. Nur das wird behauptet, daß er nicht unmittelbar in der Berglehre steht.

Es mag manchem Leser so scheinen, als verlöre die Berglehre etwas von der Bedeutung, die sie bisher für die Christenheit hatte. Es kommt aber bei der Auslegung nicht darauf an, welcher Sinn am ertragreichsten oder gar bequemsten für die praktische Nutzung in Predigt, Unterricht und Seelsorge ist, sondern lediglich darauf, was Jesus gesagt, gelehrt hat. Sieht man näher zu, dann zeigt sich, daß die Berglehre bei der im folgenden gegebenen Auslegung mindestens gleich bedeutungsvoll bleibt, wie sie es bei der früheren war. Sie begründet vollauf, daß man das Wort des Petrus auf Jesu Zwölfapostellehre anwende: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“

Marburg, am 2. August 1922.

D. Bornhäuser.

Vorwort zur 2. Auflage.

Die Verhandlungen über den Sinn der Bergpredigt sind seit dem Erscheinen meines „Versuchs einer zeitgenössischen Auslegung“ lebhaft weitergegangen.[1]) Zum Teil sind sie durch ihn mit veranlaßt. Das schlimmste Geschick, das einer Veröffentlichung widerfahren kann, daß man sie nicht beachtet, ist ihm erspart geblieben. In einer reichen Skala, von höhnischer Verachtung bis viel zu hoch greifendem Lobe, reihen sich die Urteile aneinander. Ihnen allen gegenüber sei darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung „Versuch“ ernst gemeint ist, und daß mit ihm nicht das letzte Wort über die Bergpredigt gesagt sein kann. Gewiß läßt sich über manches ernsthaft verhandeln und jedem begründeten Einwande stehe ich lernbereit offen. Um zwei Voraussetzungen darf dabei allerdings wohl gebeten sein. Einmal, daß man sorgfältig und richtig gelesen habe. Es ist mir z. B. unerfindlich, wie man trotz der Ausführungen zu Matth. 5, 16: Die „Menschen“ werden um der guten Werke der Jünger willen den V a t e r im Himmel preisen und trotz des Hinweises auf das Augustinsche: deus coronat opera s u a davon reden kann, daß ich einen neuen Nomismus aufrichte. Andererseits wäre statt bloßer Ablehnung eine ernsthafte Auseinandersetzung fruchtbarer. Es wäre z. B. von Wert zu erfahren, warum trotz nachgewiesenem überwiegendem Sprachgebrauch und obwohl von den Lilien gesagt ist, daß sie nicht a r b e i t e n (nicht, daß sie sich nicht sorgen) *μεριμνᾶν* nicht heißen kann: sich bemühen, sondern heißen muß: sich Sorgen machen.

Die beiden für mein Verständnis der Bergpredigt entscheidenden Gesichtspunkte, daß sie J ü n g e r lehre ist und sich stets mit den pharisäischen Schriftgelehrten auseinandersetzt, vermag ich nicht aufzugeben. Schade, daß Luther, der sie beide vertritt, in der Einzelauslegung nicht auch stetigen Gebrauch von ihnen macht (s. u.). Fortgesetzte Lektüre der Thora, Mischna und des Talmud haben mich in der Überzeugung von der Richtigkeit der entscheidenden Thesen nur bestärkt. Auch das seitdem durch zweite Hand zugänglich gemachte Material hat daran nichts geändert. Wenn ich von ihm so gut wie keinen Gebrauch gemacht habe, so hat das darin seinen Grund, daß es in seinem größten Umfange später als die Mischna liegt und ich mich, wie ich dies auch im Vorworte zur 2. Auflage meines Buches: Das Wirken des Christus

---

[1]) S. H. E. Weber, Bonn: Vom Sinn der Bergpredigt in der Kirchlichen Rundschau für Rheinland und Westfalen. 41. Jahrgang. Nr. 1 u. 2.

in Taten und Worten[1]) ausgesprochen habe, immer mehr auf die Septuaginta, die Mischna und die alten Midrasche als Fundorte meiner Belege beschränke. Wenn ich ein so dankens- und empfehlenswertes Buch wie P. Fiebigs, Jesu Bergpredigt (1924) nicht verwendet habe, so hat dies darin seinen Grund, daß sich meine Auslegung der Berglehre von der seinen weitgehend unterscheidet, daher die von ihm zur Bewährung seiner Auslegung dargebotenen Belege für mich nicht brauchbar sind.[2]) Das hindert mich aber nicht, auf das dringendste die Lektüre der sich in letzter Zeit rasch mehrenden Literatur zu empfehlen, welche in die Welt des Rabbinismus einführt. Erst wenn dessen Kenntnis sich weiter verbreitet hat, werden die Vorbedingungen eines Verständnisses für die Bemühungen um eine zeitgenössische Auslegung des Neuen Testamentes gegeben sein. Es fehlt nicht an erfreulichen Anzeichen, daß sich in dieser Hinsicht ein Wandel anbahnt.

Ernsthaft habe ich erwogen, ob ich einer mehrfach an mich herangebrachten Bitte entsprechen soll, nämlich der, zu zeigen, inwieweit und wie die Berglehre, die Richtigkeit meiner Auslegung vorausgesetzt, heute verwertet werden könne. Ich habe dieser Bitte nur an einer Stelle nachgegeben, in der Anmerkung zu Seite 187. Weiterzugehen hielt ich darum nicht für nötig, weil viele Leser meines Buches sich gerade für die reiche Förderung, die sie für Predigt und Unterricht aus ihm gewonnen haben, sehr dankbar aussprechen. Gewiß, es ist oft nötig umzudenken, und so wie bisher kann man von meinen Ergebnissen aus über manche Stücke der Berglehre nicht mehr predigen und unterrichten. Ich meine aber, daß es für einen Mann im Amte nur etwas Erfrischendes und Belebendes haben kann, wenn der Text ihn mit einem neuen Gesichte anschaut und so die Predigt- wie Unterrichtstradition bezw. -konvention überwunden wird.

So lasse ich das Buch im wesentlichen unverändert aufs neue ausgehen und erinnere für die zweite Auflage an die letzten beiden Sätze meines ersten Vorwortes.

Marburg, im Mai 1927.

D. Bornhäuser.

---

[1]) Gütersloh 1924.

[2]) Beim Erscheinen der wertvollen Fiebigschen Studie über „Das Vaterunser" (Gütersloh 1927) waren die entsprechenden Bogen meiner Arbeit bereits im Reindruck fertiggestellt.

Inhaltsverzeichnis.

Seite
Einleitung 1
I. Der Rahmen der Berglehre 4
II. Die Seligpreisungen 22
III. Der Apostel Beruf 45
IV. Jesus und das Gesetz 59
V. Die bessere Gerechtigkeit 69
A. Die bessere Gesetzesgerechtigkeit 69
1. Einleitung 69
2. Zum Gebot: Du sollst nicht töten 72
3. Zum Gebot: Du sollst nicht ehebrechen 84
4. Zur Frage der Ehescheidung 94
5. Zum falschen Schwören 101
6. Zum Worte: Auge um Auge, Zahn um Zahn 106
7. Zur Feindesliebe 123
B. Die bessere Gerechtigkeit als bessere „Frömmigkeit" . . . 132
1. Die bessere Frömmigkeit 134
2. Die drei Frömmigkeitserweisungen 140
a) Das Wohltun 142
b) Das Beten als Frömmigkeitsbeweis 145
c) Das Fasten 166
d) Die Stellung der Apostel zum Besitz 168
e) Die Stellung der Apostel zur Arbeit 174
C. Von den beiden „Maßen" 187
a) Vom Richten und Zurechtweisen 187
b) Vom Lieben 201
c) Von den wahren und falschen Propheten 214
VI. Der Schluß der Berglehre 223
VII. Der Eindruck der Berglehre 226
Sachregister 227
Stellenregister 228

Einleitendes.

Die „Bergpredigt" Jesu ist gerade heute wieder Gegenstand eifrigster Erörterung.[1]) Das Schlagwort vom „Moratorium der Bergpredigt während des Krieges", ihre Verwendung in der Debatte über den Pazifismus und anderes mehr rücken sie für Tausende in den Mittelpunkt ihres Interesses. Bei allen diesen Erörterungen ist selbstverständliche Voraussetzung, daß man den Sinn der Bergpredigt verstanden habe. Das ist begreiflich. Wie viel hingebende Sorgfalt und eindringender Scharfsinn ist in immer erneuter Untersuchung diesem bedeutsamen, für viele bedeutsamsten Stück der Evangelien gewidmet worden! Sollte das Ergebnis all dieser Arbeit nicht wenigstens in der Hauptsache ein zutreffendes sein? So mag es manchem wie eine Anmaßung erscheinen, wenn hier Beiträge zu einem richtigeren Verständnis in Aussicht gestellt werden.

Nicht das ist die Meinung, daß die Bergpredigt bisher überhaupt nicht richtig verstanden worden sei. Darum soll nicht alles in ihr gleich eingehend erörtert werden. Wo sich das Verständnis des Verfassers mit dem deckt, was andere vor ihm erarbeitet haben, ist es überflüssig, das zu wiederholen. Andererseits ist es auch wohl denkbar, daß, was hier als neues Verständnis vorgetragen wird, irgendwo und irgendwann schon einmal gesagt und gedruckt worden ist. Wer kann die Geschichte der Auslegung eines so viel behandelten Abschnittes übersehen! Es muß daher die Versicherung genügen, daß die Ergebnisse, die hier vorgelegt werden, selbständig erarbeitet sind. Stimmen sie mit Früheren überein, dann haben sie wenigstens den Wert einer Bestätigung der von jenen gewonnenen Erkenntnisse.

---

[1]) Auch seit dem Erscheinen der ersten Auflage ist die Debatte über die Bergpredigt, ihren Inhalt und ihre Bedeutung lebhaft weitergegangen.

Wir haben in den letzten 20 Jahren einige bedeutsame Kommentare evangelischer Theologen zum Matthäusevangelium erhalten, welche als eine Art Zusammenfassung der exegetischen Arbeit an diesem Buch gelten können. Es sind dies die Werke von Th. Zahn in seinem bei Deichert erschienenen Kommentarwerk, von J. Weiß in den von ihm bei Mohr herausgegebenen „Schriften des Neuen Testaments“ und von Klostermann-Greßmann im „Handbuch zum Neuen Testament“ (ebenfalls bei Mohr). Sie sollen hier nicht so verwendet werden, daß ihre Darlegungen jeweils zitiert und durch diejenigen des Verfassers bestätigt oder korrigiert, geklärt oder modifiziert werden. Die Auseinandersetzung mit ihnen ist vielmehr stetige, stille Voraussetzung für das hier Gebotene. Wo auf sie ausdrücklich Bezug genommen wird, gelten sie als Repräsentanten des gegenwärtigen Standes der Exegese.

Über den Weg, auf dem die nach des Verfassers Meinung richtigeren Erkenntnisse gewonnen sind, gibt sein Buch über „das Wirken des Christus durch Taten und Worte“ (Gütersloh 1921, C. Bertelsmann) auf S. 1—9 Auskunft.[1]) Wenn die vorliegende Untersuchung ein Versuch eines „zeitgenössischen“ Verständnisses der Bergpredigt genannt wird, so soll damit kurz zum Ausdruck gebracht werden, was dort eingehend erörtert ist. Wer Jesu Bergpredigt verstehen will, muß es versuchen, sie als Jude seiner Zeit zu lesen, besser noch zu hören. Das ist eine Binsenwahrheit. Vielleicht gibt es aber kein Stück der neutestamentlichen Überlieferung, bei dem die Gefahr so groß ist, daß immer wieder diese theoretisch leicht zu gewinnende Einsicht praktisch verleugnet wird, als gerade die Bergpredigt. Ihre immer aktuelle Bedeutung und die Energie, mit der man sie als Lebensnorm in die jeweilige Gegenwart hereinzieht, bedingen es nur zu leicht, daß sie aus dieser jeweiligen Gegenwart heraus gedeutet wird. Es ist eine wertvolle und wichtige Einsicht, daß die Bergpredigt in unsere heutige Zeit *übersetzt* werden müsse, um ihre volle Bedeutung für uns zu gewinnen. Der wäre nun ein schlechter *sprachlicher* Übersetzer, der ihre Verdeutschung versuchte, ohne richtig Griechisch

---

[1]) In 2. Auflage. Gütersloh 1924.

zu können. Ebenso muß aber auch der ein schlechter Vergegenwärtiger ihres Inhalts sein, der ihren Ursinn darum nicht versteht, nicht verstehen kann, weil er sie nicht als Jude aus Jesu Zeit zu hören vermag. So entstehen unheilvolle Mißverständnisse, von, man möchte sagen, weltgeschichtlicher Bedeutung. Man denke nur an Tolstois Auffassung von Matth. 5, 38 ff. und deren Folgen, nicht nur für Rußland.

Hier muß die Wissenschaft noch in ganz anderer Weise, als sie es bisher getan, Dienste leisten, die nur sie leisten kann, und so der Christenheit die Tür zum Verständnis der Bergpredigt weiter auftun.

Wenn wir nun alsbald zur Erklärung der Bergpredigt übergehen, so ist doch noch eine Vorbemerkung zu machen, da ja nicht angenommen werden kann, daß allen Lesern dieses Buches die Einleitung zum „Wirken des Christus" (s. o.) zugänglich ist. Die folgende Auslegung kann nicht in dem flinken Schritt der Handbücher vorangehen. Sie möchte am liebsten ihre Ergebnisse vor und mit dem Leser erarbeiten. Zu diesem Zweck wird es öfter nötig sein, weiter auszuholen oder sogar scheinbare Umwege zu gehen. Vor allem aber gilt es, zuerst geduldig und ehrfürchtig, das Wort ist mit Bedacht gewählt, auf die Quelle zu hören und sie ganz zu Worte kommen zu lassen, ehe man ihr kritisch darein redet. Es ist nur eine Forderung der Billigkeit, daß wir ihr zunächst Vertrauen entgegenbringen. Sollte man in dieser Grundeinstellung zu den Evangelien bedenklichen Biblizismus, ja Bibliolatrie finden, so zögere ich keinen Augenblick, mich zu diesem Biblizismus, zu dieser Bibelverehrung zu bekennen. Es ist keine schlechte Ahnenreihe, die von Bengel über Oetinger und Tobias Beck zu Hermann Cremer, Martin Kähler und Adolf Schlatter führt, und wenn von der Arbeit, die hier vorgelegt wird, auch nur ein kleiner Teil des Segens ausginge, wie von der ihrigen, dann wäre sie reichlich belohnt.

I.

Der Rahmen der Bergpredigt.

Es ist nicht wohlgetan, wenn man allzuschnell zur Erklärung der Rede selbst eilt.

Wir achten darum zuerst auf die Zeit, in welche die Bergpredigt nach den Quellen fällt. Sie weisen ihr einen ganz bestimmten Zeitpunkt an, am deutlichsten Lukas. Es zeigt sich auch hier wieder der Unterschied zwischen dem ersten und dem dritten Evangelisten, wie er durch die Einleitung zum Lukasevangelium und durch das Papiasfragment über Matthäus so klar zum Ausdruck kommt. Lukas berichtet nach ausgedehnten Vorarbeiten die Ereignisse der Reihe nach (καθεξῆς); Matthäus stellt sein Evangelium nach sachlichen Gesichtspunkten zusammen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß dieser gar nie eine beachtenswerte Zeitangabe bietet. Dies ist vielmehr gerade bei der Bergpredigt der Fall. Durch das δέ in Matth. 5, 1 ist die Rede an den vorhergehenden Abschnitt angeschlossen (4, 23—25). Infolge einer ausgedehnten Lehr-, Evangelisations- und Heiltätigkeit sieht sich Jesus von einer großen Volksmenge aus ganz Palästina und darüber hinaus umgeben. Sie kommen von Jerusalem und Judäa, aus der Dekapolis, von jenseits des Jordans, aus den Gegenden von Tyrus und Sidon. Durch ganz Syrien erschallt sein Ruhm. Daß auch die Galiläer nicht fehlen, ist selbstverständlich. Ganz Israel ist in seinen Vertretern um Jesus versammelt. Das nötigt dazu, eine längere vorausgehende Tätigkeit auch bei Matthäus anzunehmen. Die Bergpredigt ist also keine Eröffnungsrede.

Wenn wir auf die Zeit achten, in die sie nach Lukas fällt, so ergeben sich von da aus für das Verständnis der Rede beachtenswerte Fingerzeige. Das Verhältnis zwischen Jesus (und seinen

Jüngern) und den pharisäischen Schriftgelehrten ist schon ein sehr gespanntes. Diese verargen es ihm und seinen Jüngern, daß sie mit Zöllnern und Sündern essen (Luk. 5, 30). Sie sind unzufrieden darüber, daß die Jünger nicht fasten (Luk. 5, 33). Sie stellen sie wegen Sabbatbruchs vor Gericht (Matth. 12, 7 *κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους*) und sie sinnen nach dem wiederholten Sabbatbruch auf Tötung Jesu, ja sogar auf Tötung durch die herodianische Regierung (Mark. 3, 6). Wenn man dieser Schilderung Wert beilegt, dann ist es nicht verwunderlich, daß Jesus in der Bergpredigt von Verfolgungen redet, mit denen die Jünger um seinetwillen zu rechnen haben.

Hinsichtlich des Orts sind wir in der glücklichen Lage auf Dalmans vorzügliches Buch „Orte und Wege Jesu"[1]) verweisen zu können. Was dort über den mutmaßlichen Platz, an dem die Rede gehalten sein soll, gesagt wird, ist wohl das Beste, was sich über diese Frage sagen läßt. Auf einer Halde des Berglands über Kapernaum hat Jesus gelehrt. Die Entscheidung über den genauen Ort der Rede ist übrigens nicht von ausschlaggebender Bedeutung.

Viel wichtiger ist es, zu wem, bezw. vor wem Jesus gesprochen hat. Es ist verhängnisvoll geworden, daß man zur Entscheidung dieser Frage die Hilfen, welche die Quellen bieten, nicht genügend beachtet hat. Lukas bringt die Rede deutlich in engen Zusammenhang mit der Auswahl der Zwölf, „die er auch seine Sendboten nannte". Im Bergland hat Jesus betend die Nacht durchwacht. Am Morgen ruft er die in einiger Entfernung nächtigenden Jünger herbei und wählt aus ihnen die Zwölf aus. Darauf geht er mit diesen Zwölf nach einem etwas tiefer gelegenen „ebenen Felde" (Weizsäcker). Dort sammelt sich eine große Masse von Jüngern (im weiteren Sinne) und eine große Menge des israelitischen Volkes (*τοῦ λαοῦ*). In ihrer Gegenwart „erhebt (richtet) er seine Augen auf seine Jünger und spricht". So Lukas. Mit ihm stimmt Markus in einem wichtigen Punkte überein. Er bringt zwar keine Bergpredigt. Es ist aber die Stelle wohl zu erkennen, wo sie in seine Darstellung einzufügen ist. In

---

[1]) Gütersloh 1921 ff.

Mark. 3, 7 ff. hören wir von dem Zusammenströmen der Massen aus Jerusalem, Judäa, Idumäa, Tyrus und Sidon (s. o.) und in 3, 13 heißt es dann: „er stieg zum Bergland hinauf". Dort oben erwählt er die Zwölf und — hier schweigt Markus. Wir wagen, vermutungsweise hinzuzusetzen: und hält die Bergpredigt.

Matthäus berichtet nichts von der Apostelwahl vor der Bergpredigt. Er läßt aber 10, 1 deutlich merken, daß sie nicht etwa erst unmittelbar vor der Aussendung von ihm ausgesondert sind. „Er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Macht usw." Man kann also nicht sagen, daß Matthäus hinsichtlich der erstmaligen Bestimmung der Zwölf im Widerspruch zu Lukas und Markus stehe. Er berichtet eben nichts davon. Wohl aber beachten wir, daß bei Matthäus das Wort Schüler, μαθητής, zum erstenmal in der Einleitung zur Bergpredigt auftaucht.

Achten wir nun auf den Rahmen der Bergpredigt bei Matthäus, so ergibt sich derselbe Sachverhalt wie bei Lukas. Auch Matthäus läßt die Bergpredigt an die Jünger gerichtet sein: „da Jesus das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich. Und seine Jünger traten zu ihm, und er tat seinen Mund auf lehrte sie und sprach ..." Also sind auch nach Matthäus die Jünger diejenigen, an die die Rede gerichtet ist. Aber das Volk, das doch auch zugegen ist? Jedenfalls ist es Hörer der Lehre. Das geht aus der Schilderung des Eindrucks der Rede hervor: die Massen erschraken über seiner Lehre, denn er lehrte sie als einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Matth. 7, 28. 29). Auch Lukas sagt: nachdem er alle seine Worte dem Volke zu Gehör gebracht, ging er nach Kapernaum hinein. Es bleiben also als Hörer der Rede die Apostel, der weitere Jüngerkreis und das Volk (die Massen). Wem unter dieser großen Hörerschar gilt sie nun aber wirklich? Das muß letztlich aus ihrem Inhalt entschieden werden.

Vielleicht vermag der Zeitgenosse aus der einleitenden Formel noch etwas mehr zu entnehmen. Matthäus sagt: Jesus lehrte seine Jünger, nachdem er den Mund geöffnet hatte. Wunderliche Rede! Wenn man lehren will, muß man doch den Mund aufmachen. Klostermann-Greßmann bemerken zu der

Stelle: „eine etwas umständliche Einleitungsformel; sowohl biblisch, wie klassisch.“ Das besagt wenig und ist höchstens ein Beweis für die Belesenheit des Exegeten, bezw. dafür, daß er die Konkordanz eingesehen hat. Wir haben hier gleich am Anfang der Auslegung einen Beweis für das Bedenkliche der Handbuchkürze. Als Einleitungsformel ist der Zusatz vom Mundauftun völlig überflüssig. In Wirklichkeit besagt er mehr. Jesus tat beim Lehren seiner Jünger den Mund auf, d. h. er redete laut, so laut, daß seine ganze Hörerschaft (Jünger und Volk) ihn verstehen konnte. Jesus will, daß ihn alle verstehen, daher tut er seinen Mund auf. Die Formel hat dann Sinn, wenn es auch ein Lehren der Jünger gibt, das nur für sie bestimmt ist. Und es gibt eine solche Weise zu lehren, die von der Absicht bestimmt ist, nur von wenigen, manchmal auch nur von einem verstanden zu werden. Dann lehrt man leise, flüsternd, raunend. Levy[1]) teilt unter dem Wort lachasch = flüstern folgendes mit: „Rabbi Judan (ein Lehrer aus der vierten palästinensischen Generation der Amoräer um die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts) sagte dem Rabbi Oschaja eine Halacha leise. Letzterer sagte zu ihm: Warum sagst du mir dies leise? Worauf jener erwiderte: so wie ich jene Lehre leise vernommen, ebenso teile ich sie dir leise mit. Die betreffende Halacha war nämlich von den Gelehrten nicht allgemein angenommen und daher nicht für die Öffentlichkeit.“ — Was kann aber eine solche Mitteilung aus dem 4. Jahrhundert für das Lehren Jesu beweisen? Nun, beweisen kann und soll sie nichts. Das Beispiel, zu dem sich leicht noch andere fügen ließen, hat aber den Wert, aufmerksam zu machen, und wenn man, von ihm aufmerksam gemacht, in den Evangelien liest, dann kann man Beobachtungen machen, die man sonst wohl nicht gemacht hätte. Auch Jesus lehrt nicht immer laut, d. h. für die Öffentlichkeit. Er lehrt bei Nacht (ἐν τῇ σκοτίᾳ); er lehrt ins Ohr (εἰς τὸ οὖς) Matth. 10, 26 ff. Das sind aber keine esoterischen Lehren, die nur für seine Jünger, nur für Eingeweihte sind. Er lehrt nur leise auf Zeit. Wenn die Stunde gekommen ist, dann soll offen-

---

[1]) Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch II, S. 497 s. v.

bar werden, was bis dahin verhüllt war, und alles, was bis dahin verborgen war, soll erkannt werden. Am hellen Tage und auf den Dächern soll es mit Heroldsstimme verkündigt werden (Matth. 10, 26. 27).

Wir entnehmen also aus der „umständlichen Einleitungsformel" den Hinweis darauf, daß Jesus seine Lehren an die Jünger richtet (sie sind die Angeredeten, darum richtet er auch seine Augen auf sie, sieht sie an), daß er aber wünscht, es möchten alle hören, was er sagt, und darum laut redet. Mit dieser Deutung der Matthäusstelle ist nicht unvereinbar, daß Lukas sagt: er habe seine Worte dem Volk zu Gehör gebracht, aber auch nicht, daß es am Ende der Rede bei Matthäus heißt, Jesus habe die Massen gelehrt.[1])

---

[1]) Man hat von der Deutung des ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ, wie sie hier und S. 10 vorgetragen wird, gesagt, sie sei rabbinisch. Das ist begreiflich. Wer keinen lebendigen Eindruck davon hat, daß die Lehrer oft aus dem Munde eines andern reden und daß bei den Schriftgelehrten neben der exoterischen Lehre, die für jedermann ist, die esoterische hergeht, den muß diese Deutung der Formel befremden. Daß sie oft nicht mehr bedeutet, als: er fing an zu reden, kann und soll nicht bestritten werden. Es sei aber doch darauf hingewiesen, daß die sonst häufiger vorkommende Formel in allen Evangelien mit Beziehung auf Jesus nur an dieser Stelle gebraucht wird. Weiter ist beachtenswert, daß es bei Jesus Sirach, wo die Formel besonders häufig vorkommt, heißt: die Weisheit wird inmitten der Versammlung seinen (des Weisen) Mund öffnen (15, 5). Das soll doch wohl heißen: sie wird durch seinen Mund reden, er ist ihr Mund. Und weiter heißt es: er wird seinen Mund öffnen wie ein κῆρυξ, wie ein Herold (20, 15). Das soll doch wohl heißen: er ruft laut. Man braucht auch nur den Satz zu bilden: ἀνοίξας τὸ στόμα ἐλάλησεν „εἰς τὸ οὖς" (Matth. 10, 27), um zu spüren, daß das ungereimt ist, weil der Flüsternde den Mund nicht öffnet.

Es sei übrigens auch darauf aufmerksam gemacht, daß die These, nach welcher die Berglehre vor dem Volke zu den Jüngern gesprochen ist, von der Richtigkeit der für ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ gegebenen Deutung nicht abhängt. Nach Lukas ist die Berglehre deutlich an die Jünger gerichtet: er richtete seine Augen auf seine Jünger und sagte: Heil euch Armen, denn euer ist das Himmelreich. Wenn es dann 7, 1 in eigentümlicher Ausdrucksweise heißt: nachdem er alle seine Worte dem Volke „zu Gehör" (εἰς τὰς ἀκοάς Weizsäcker) gebracht . . ., so ist eben damit gesagt, daß das Volk seine an die Jünger gerichteten Worte

Auf die Frage: wen lehrt Jesus? antworten wir: *seine Jünger* und lassen dabei noch offen, ob nur seine Apostel oder alle seine Jünger.

Aber noch immer haben wir die Einleitungsformel nicht völlig genützt. Es ist für das Verständnis der Bergpredigt sehr zu beachten, daß sie *Lehre* ist (διδαχή). Auch hier wäre jene Monographie über die Lehrtechnik zur Zeit Jesu erwünscht. Eine solche, welche die hier entstehenden Fragen eingehend und befriedigend löste, ist mir nicht bekannt. So sei das für unser Bedürfnis Nötigste dargeboten. Jesus *sitzt und lehrt*. Wir haben es also nicht mit einer gelegentlichen Einzelbemerkung, sondern mit einer längeren Lehrrede zu tun. Als Lehrrede unterscheidet sie sich von der heroldsmäßigen Verkündigung (κηρύσσειν) und dem damit identischen εὐαγγελίζεσθαι. An dieser Stelle läßt sich zeigen, wie unglücklich die üblich gewordene Bezeichnung Berg*predigt* ist. Praedicare ist laut lateinischem Wörterbuch gleich προφητεύειν, nicht gleich διδάσκειν. Aber auch die Ersatzbezeichnung Berg*rede* ist nicht glücklich. Es muß heißen: Berg*lehre*.

Matthäus beschreibt die Tätigkeit Jesu vor der Berglehre so: Er zog in ganz Galiläa umher: 1. *lehrend* in ihren Synagogen, 2. *verkündigend das Evangelium* vom Reich, 3. heilend alle Krankheit im Volk (4, 23). *Jesus lehrte bis zur Berglehre in den Synagogen; erst mit dieser begann er seine* **Jünger***lehre*.

Nun lehren uns die Evangelisten ein zweifaches Lehren Jesu kennen. Er lehrt in der Synagoge von Nazareth im Anschluß an ein Prophetenwort, indem er das Wort mit Beziehung auf sich

---

hörte. Sehr gut übersetzt L. Albrecht: als Jesus seine Worte, *die auch das Volk vernahm*, vollendet hatte.

Bei Matthäus scheint die Einleitung zur Berglehre nicht zusammenzustimmen mit der abschließenden Bemerkung des Evangelisten. Während es 5, 1 ausdrücklich heißt: seine Jünger traten zu ihm und er lehrte *sie*, wird 7, 28 gesagt: er lehrte sie, die Massen, als einer der Vollmacht hat. Das kann, wenn, wie die *Auslegung* ergibt, die ganze Berglehre an die Apostel gerichtet ist, nur heißen, daß auch sie die Lehre Jesu *gehört* haben. Was sie hören, ist insofern auch eine Lehre für sie, als sie nun wissen, was Jesus denen, die seine Jünger sind, sagt und zumutet. Sie lernen als Zuhörer.

auslegt. Das ist die haggadische Lehrweise. Oder er lehrt, indem er Lebensregeln, Weisungen für den Wandel gibt. Das ist die halachische Lehrweise. Zu ihr gehört die Berglehre. Man wäre nie dazu gekommen, von Interimsethik oder Gesinnungsethik zu reden, wenn man das beachtet hätte. Der Schluß sowohl bei Lukas wie bei Matthäus hätte davor bewahren müssen. Was Jesus in der Berglehre lehrt, ist ὁδός, halacha, d. h. es ist gesagt, damit es getan werde, und zwar damit es sofort in die Praxis umgesetzt werde. Seine Weisungen sollen auch nicht vorübergehende Geltung haben, sondern solange dieser Äon besteht.

Jesu Berglehre ist Lehre vom Wandel seiner Jünger, und sie ist Jesu Lehre, seine Lehre. Auch das ist nicht zu übersehen. Damit kommen wir noch einmal zur umständlichen Einleitungsformel: Jesus tat seinen Mund auf. Wir betonen jetzt: Jesus tat seinen Mund auf. Noch wunderlichere Rede! Kann man denn lehren, ohne seinen Mund aufzutun? Es gibt ein Lehren, das nicht ein Lehren aus dem eigenen Munde ist, sondern aus dem Munde eines andern. Und zwar ist das Lehren der Schriftgelehrten ein solches Lehren. Vom großen Jochanan ben Zakkai[1]) heißt es: er lehrte nichts, was er nicht aus dem Munde seines Lehrers vernommen hatte. Er lehrte also nicht aus seinem eigenen Munde, sondern aus dem Munde seines Lehrers. Ja, man lehrte eigentlich und letztlich aus dem Munde des Mose, denn auf ihn ging nach der Behauptung der Schriftgelehrten alle Lehre zurück. Die pharisäischen Schriftgelehrten zu Jesu Zeit saßen auf dem Lehrstuhl des Mose und erhoben den Anspruch, nichts anderes zu tun, als die mündliche Lehre des großen Gesetzgebers, die von jeher neben der geschriebenen Lehre herging, weiterzugeben und zu erläutern.

Man empfindet es auch, daß in dem Reden aus dem eigenen Munde ein hoher Anspruch, die Gegner sagen: eine Anmaßung liegt. In der Synagoge von Nazareth setzte alsbald ein erbitterter Widerspruch ein gegen die Worte voll Gnade, die aus seinem Munde kamen. Was Jesus da sagte, war so anders,

---

[1]) Schlatter, Jochanan ben Zakkai. Gütersloh 1899. S. 11.

als sie es sonst zu hören gewohnt waren. Er hielt es aber nicht für nötig, sich nach Autoritäten umzusehen, die seine Ansichten stützten und deckten. Er redete aus eigenem Munde.

Von hier aus wird uns auch die Bedeutung seines wiederholten: „ich aber sage euch" in der Berglehre klar. Er sieht sich nicht nur nicht nach Gewährsmännern für seine Thesen um; sondern er setzt diese seine Thesen einfach gegen die der großen Lehrer, ohne Beweis, ohne Begründung, ohne Berufung auf Autoritäten. So verstehen wir, daß das hörende Volk fassungslos ist. Hier redet ein Bevollmächtigter Gottes, nicht ein Schriftgelehrter, nicht ein Gelehrtenschüler.

Verweilen wir dabei ein wenig! In Joh. 7, 46 heißt es: es hat noch nie ein Mensch also geredet, wie dieser Mensch. So hat auch noch nie ein Mensch gelehrt wie Jesus. Von Mose heißt es: und der Herr redete zu Mose und sprach. Was Mose lehrte, lehrte er aus Gottes Mund. Die Propheten sagen: so spricht der Herr. Die großen Schriftgelehrten sagen entweder: es steht geschrieben, oder: so lehren die Weisen, die Alten. Paulus sagt: der Herr sagt (1. Kor. 7, 11) und fügt damit Jesu Worte den Herrenworten des Alten Testaments an. Und wenn er auch zu sagen wagt: ich sage euch, so stellt er doch, obschon er den Geist hat, sein Wort nicht neben das Wort Jesu. Es hat nur einen gegeben, der mit Generalvollmacht Gottes zu sagen wagte: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Jesus.

Damit wäre die Lehrweise Jesu bei der Berglehre festgestellt. Es gilt nun aber aus den Ergebnissen noch einige Folgerungen zu ziehen. Wir haben erkannt, daß es sich in der Berglehre um Weisungen Jesu für den Wandel seiner Jünger handelt, um λόγοι, die getan werden sollen. Das gilt allerdings nicht vom Eingang und vom Schluß der Rede. Jener ist Evangeliumsverkündigung, dieser Mahnung zur Tat. Der Körper der Bergpredigt enthäl aber halachot, Lebensregeln.

Die Beachtung dieser Tatsache vermag uns vielleicht dazu zu helfen, ein Problem zu lösen, das bisher noch nicht befriedigend gelöst ist, nämlich die Frage nach der Entstehung der sog. Bergpredigt des Matthäus. Die Bezeichnung Bergpredigt legt

unwillkürlich die Anschauung nahe, daß Jesus alles, was in Matth. 5—7 steht, an einem Tage und in einem Zuge hintereinander geredet habe. Ganz besonders drängt sich diese Darstellung dem Laien auf. Haben wir nun wirklich damit zu rechnen, daß Matthäus der Meinung war, bezw. die Meinung erwecken wollte, Jesus habe Matth. 5—7 als ein Ganzes gesprochen? Um sich darüber ein Urteil bilden zu können, muß man sich eine klare Vorstellung davon zu schaffen versuchen, wie es zur Zeit Jesu zur Fixierung von solchen Halachot, solchen Lebensregeln kam. Wir müssen versuchen, in die Lehrhallen von damals einzudringen und den Lehrbetrieb kennen zu lernen.

Wo aber ist dazu Gelegenheit? Sie bietet uns das Neue Testament. Zu den Einsichten, die sich je länger, desto stärker aufdrängen, gehört die, daß der Lehrer Jesus keine eigene Lehrtechnik erfunden, sondern sich in der Art des Lehrbetriebes einfach an die vorhandene Übung und Weise angeschlossen hat. Die Originalität des Rabbi Jesus liegt ganz wo anders. So bieten uns die Evangelien allerhand Hilfen, um in den Lehrbetrieb ihrer Zeit hineinzusehen. Eine solche Hilfe leistet Luk. 4, 16 ff. Da machen wir ein Lehren am Sabbat in Nazareth mit. Jesus liest eine Stelle aus dem Propheten Jesaia und legt sie aus. Hier könnte man allenfalls von einer Predigt reden. Was erfahren wir nun von dieser Predigt? Nicht mehr als den Text und das Thema. Das Thema der Predigt lautet: Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren. Es ist nicht anzunehmen, daß Jesus zu dem langen, reichen Text nichts mehr gesagt habe als diese acht Worte. Er hat Worte voll Gnade gesprochen, von denen wir aber nichts Näheres erfahren. Was er sagt, geht weit über das hinaus, was uns berichtet ist, und kein Mensch von damals ist anderer Meinung.

Dasselbe gilt nun auch von den Lebensregeln Jesu, ja von ihnen erst recht. Wir haben es uns nicht so zu denken, daß Jesus eine Halacha einfach thetisch ausgesprochen und dann ohne weiteres eine zweite daran angeschlossen habe usw. Das wäre kein Lehren gewesen, kein διδάσκειν. Die Rabbinen lehrten jedenfalls anders. Sie besprachen entweder Lehrsprüche des Mose aus Schrift oder

Tradition, auch solche von großen Lehrern im Austausch mit ihren Schülern, oder sie gewannen im Austausch mit Lehrern und Schülern neue Halachot, die sie aus den alten oder aus der Schrift folgerten. Was schließlich aus einem vielleicht recht langen Lehrgespräch herauskam, das wurde dann als merkenswertes Ergebnis zu einer These formuliert. Und diese These wurde behalten und weitergegeben, nicht aber das ganze Gespräch. In der Geschichte vom 12jährigen Jesus erfahren wir, daß dieser mitten unter den großen Lehrern im Tempel sitzt und sich mit Fragen und Antworten am Lehrgespräch beteiligt. Sollte Jesus, was die großen Rabbinen Jerusalems dem 12jährigen Knaben verstatten, seinen Jüngern nicht gewährt haben? Sollte der, der zu den Unmündigen gesagt hat: werdet meine Schüler! nur seine „Sprüche" mitgeteilt haben, ohne sich mit ihnen darüber auszusprechen? Sollten wir uns nicht den Hergang so vorstellen, daß Jesus, um modern zu reden, das Problem erst zur Debatte stellt, um dann schließlich dessen Lösung zu einer behaltbaren Gnome zu formulieren? Ist dem so, dann kann Matthäus nicht der Meinung sein, daß die Fülle der Sprüche, die die Berglehre enthält, hintereinander gesagt worden ist. Ebensowenig konnte aber auch der jüdische, bezw. judenchristliche Leser der sog. Bergpredigt dieser Meinung sein. Man kann füglich behaupten, daß keiner der ersten Leser des Matthäusevangeliums Matth. 5—7 für eine einzige Predigt gehalten hat. Nur die später verständliche Unkenntnis der zeitgeschichtlichen Verhältnisse vermochte dieses heute noch starke Mißverständnis zu erzeugen.

Wir können uns demnach die Entstehung der Berglehre etwa so vorstellen. An einem denkwürdigen Tage und Orte hat Jesus zum ersten Male mit seinen Schülern, seinen Jüngern eine ihnen besonders geltende Lehrunterredung gehalten, und zwar ganz öffentlich vor einer großen zuhörenden Volksmenge. Die Situation ist etwa die einer Diskussion in unsern großen politischen Versammlungen. Da ist es ganz ausgeschlossen, daß alle mitreden, sondern die Menge hört zu, wie sich der Redner des Abends mit den Diskussionsrednern auseinandersetzt. Das Ergebnis der Aussprache wird dann in eine Resolution zusammengefaßt. Die Ana-

logie trifft allerdings insofern nicht zu, als Jesus seine Sprüche (= Resolutionen) nicht der Menge zur Abstimmung vorlegt, und daß die mitredenden Schüler nicht gleichstehende Debatter sind, die sich mit dem Redner messen, sondern eben Schüler, die fragen und durch die Antworten des Lehrers tiefer in das Verständnis der Wahrheit, die dieser mit autoritativer Macht geltend macht, hineingeführt werden.

Lukas teilt uns nun in seinem Streben nach geschichtlicher Treue diese ersten Unterredungen Jesu mit seinen Schülern nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch nach ihrem Inhalt in ihren Ergebnissen mit. Außer der Einleitung und dem Schlusse der Rede, die selbstverständlich nicht als Ergebnisse solcher Unterredungen, sondern als „Ansprachen" Jesu zu denken sind, bietet er uns drei in sich zusammenhängende Gruppen von Jesussprüchen, 6, 27—36, 6, 37—42, 6, 43—46. Von ihnen läßt sich allenfalls vorstellen, daß sie an einem Tage als Ergebnisse von Lehrgesprächen fixiert worden sind. Wir haben uns ein solches Lehren Jesu als über mehrere Stunden ausgedehnt vorzustellen. Man begann mit dem Lehren in der Frühe des Morgens (Luk. 21, 38) und setzte es bis Mittag, manchmal sogar noch darüber hinaus fort (Luk. 9, 12). Aus der Hörermenge mögen dabei manche ab- und zugehen, die eigentlichen Schüler beharren beim Meister. Eine so lange Ausdehnung des Lehrens ist aber gar nicht anders möglich als in der Form des Gesprächs. Eine Predigt von 6 Uhr morgens bis 12 Uhr mittags hätte auch damals niemand, selbst beim besten Willen, ausgehalten.

Was nun bei Lukas möglich erscheint, daß nämlich die in den drei Spruchgruppen zusammengefaßten Sätze Ergebnisse der Lehrgespräche eines Vormittags sind, ist bei Matthäus ausgeschlossen. Bei ihm ist der Hergang so zu denken, daß er zwischen Einleitung und Schluß der auch von ihm in eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort verlegten ersten Jüngerlehre Lehrsprüche aus dieser und aus späteren Unterredungen, die ihm gegenwärtig waren und bemerkenswert schienen, eingefügt hat. Daß er dafür nach einer gewissen Ordnung suchte, ist verständlich. Ebenso, daß diese Ordnung nicht zeitlich, sondern sachlich orientiert ist.

Dieser Anschauung von der Entstehung der sog. Bergpredigt des Matthäus entspricht ganz genau das Papiaszitat bei Eusebius, nach dem Matthäus die Worte Jesu im hebräischen Dialekt, d. h. aramäisch, zusammengestellt, bezw. zusammengeschrieben haben soll (*συνετάξατο* al. *συνεγράψατο*).[1])

Wir wenden uns nun zu dem, der auf dem Berge lehrt. Wer ist er? Darauf ist eine doppelte Antwort zu geben, eine Antwort von ihm aus und eine Antwort von seinen Schülern und Hörern aus. Wir verzichten darauf, hier das Selbstbewußtsein Jesu enthüllen zu wollen. In dem Buch „Das Wirken des Christus . . .“ habe ich dargetan, daß sich auch schon der Jesus der Berglehre als der Prophet-Messias weiß, und bei der Besprechung der ersten Seligpreisung wird darauf noch einmal einzugehen sein. Sollte über diese meine These auch noch verhandelt werden müssen, so ist doch die andere außer Streit, daß er sich als Lehrer gibt. Diese Tatsache gehört zu den dürftigen Resten, die auch schärfste Kritiker noch als geschichtlich gelten lassen. Genauer ist allerdings zu sagen, daß Jesus jetzt erst und zwar mit dieser ersten Lehrrede eigentlich zum Lehrer, zum Rabbi wird, bezw. sich selbst dazu macht. Er holt sich allerdings das Recht, Schüler zu haben und zu lehren, von keiner hohen Kommission. Er handelt auch hier als einer, der Vollmacht hat. Wenn der Zeitpunkt für ihn gekommen erscheint, dann beruft er sich Schüler. Dieser wichtige Augenblick ist jetzt gekommen. Er hat auch bis jetzt schon gelehrt und der Zuhörer viele gehabt in den Synagogen. Auch Anhänger (so möchten wir im folgenden die Schüler im weiteren Sinne nennen) hat er gefunden. Es sind auch viele solche unter den Hörern der Berglehre. Aber jetzt wird er, besser macht er sich zum Rabbi durch die Berufung der Zwölf, der Apostel. Zum Meister gehören Schüler (besser „Gesellen“), solche die dauernd um ihn sind, die ihm dienen, seine Aufträge ausrichten, und die er dazu erzieht, daß auch sie einst lehren können. Das aber sind die Zwölf. Dabei geht es ganz so zu wie bei den

---

[1]) S. zu dieser Anschauung die verdienstvollen Ausführungen des katholischen Gelehrten Th. Soiron in seiner Schrift „Die Logia Jesu“. Münster 1916.

großen Rabbinen. Er macht zu Schülern; er wählt aus (Luk. 6, 13), welche er will; er bestimmt auch ihre Zahl. Sie sind seine Zwölf.

Wir sehen, wie sich die oben noch offen gelassene Frage, ob unter den Jüngern, an die die Berglehre gerichtet ist, die Zwölf oder die „Anhänger" gemeint seien, zugunsten der Zwölf entscheidet.

Jesus, der Prophet-Messias, tritt seit seiner Berglehre als ein von bestimmten Schülern (Aposteln) dauernd umgebener Lehrer auf. Es ist eine nicht genug beachtete Tatsache, daß ihm das die großen Autoritäten nicht verwehren, obschon „er die Schrift nicht gelernt hat". Und die Frage hat wohl Berechtigung, woher das wohl kommen mag.

Das führt uns zu der zweiten Betrachtungsweise, der vom Standpunkt der Hörer aus. Wer ist der, welcher da auf dem Berge lehrt, für die Jünger, für das Volk? Er ist auch für sie Lehrer, aber er ist zugleich mehr als das; er ist Prophet. Die Synoptiker erzählen alle drei mit bestimmter Absicht unmittelbar vor der Berglehre von der umfassenden Heiltätigkeit, Wundertätigkeit Jesu. Er heilte alle Kranken. Man liest über diesen Teil der Einleitung der Berglehre viel zu rasch hinweg. Es sei auch hier auf Schlatters Studie über das Wunder in der Synagoge[1]) hingewiesen. Nach ihr erwartet man das Wunder nicht vom Rabbi, sondern vom Propheten (und vom Messias). Wo und wenn echte Wunder geschehen, dann ist damit ihr Täter als Prophet, als Lehrer von Gott gesandt ausgewiesen (Joh. 3, 2). Es muß für das Folgende festgehalten werden: der Jesus, der auf dem Berge lehrt, ist für seine Hörer ein Prophet Gottes.

Und wer, bezw. was für Leute sind endlich die Hörenden? Es sind drei Gruppen: die Apostel, die Anhänger und das Volk. Ihnen allen ist eins gemeinsam. Sie sind willige Hörer. Bei der Lehre auf dem Berge liegt kein Streit in der Luft, wie sonst, wenn die pharisäischen Schriftgelehrten ihn über-

---

[1]) Gütersloh 1912.

wachen und kritisieren. Die Massen sind zusammengeströmt, teils um ihn zu hören, teils um sich heilen zu lassen (*ἦλθον ἀκοῦσαι καὶ ἰαθῆναι* Luk. 6, 18). Es ist ein feiner Zug bei Markus, daß er berichtet, die Heilungen seien unten am Berge geschehen, und dann sei Jesus auf den Berg gegangen. Er hat die Kranken, die Krüppel und die Lahmen usw., nicht in das Bergland hinaufgenötigt. Unten hat er sie geheilt, und dann mag auch mancher der Geheilten mit hinaufgestiegen sein, um ihn zu hören. Ein großer, weiter Kreis von willigen und dankbaren Hörern lagert sich da oben um ihn. *Fast nur Männer!* Kinder machten die weiten Reisen nicht, auch wohl nicht viele Frauen. Auszuschließen sind sie freilich nicht ganz, denn Krankheit und Seuche scheuen nicht Alter noch Geschlecht, aber die Männer sind doch in überwältigender Mehrzahl. *Die Lehre Jesu auf dem Berge ist in der Tat eine Lehre für Männer und vor Männern*, und es wäre gut, wenn man das immer beachtete. Auch für unsere Maler sollte diese Beobachtung nicht ohne Bedeutung sein.

Wir achten auf den zweiten Kreis, auf Jesu Anhänger. Sie überbieten die Ersten an Willigkeit und Aufgeschlossenheit für Jesu Wort. Sie hören ihn auch heute nicht zum ersten Male. Darum liegen für sie die Bedingungen für das Verstehen günstiger. Auch sie sind meistens, vielleicht ganz, als Männer zu denken (*οἱ μαθηταί*).

Und nun die Zwölf! Sie sind die eigentlichen Empfänger der Worte Jesu. Sie sind von dem *Propheten* Jesus aus der großen Anhängerschaft erwählt, daß sie fortan *dauernd* um ihn seien (*ἀκολουθεῖν*). Er will sie brauchen als Gehilfen in seinem Werk (*ἐξελέξατο, ἵνα ἀποστείλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* Mark. 3, 14). Sie sollen die Gesandten des Gottgesandten sein, also, weil seine Boten, Gottes Boten. Wer sie aufnimmt, nimmt ihn auf, und wer ihn aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat (Matth. 10, 40). Das ist nicht ein Fündlein der Gemeinde zu Ehren der Zwölf. Die „Weisen“ sagen: der Bote des Menschen ist wie er selbst (der schaluach ist wie der scholeach Mechiltha, zu 2. Mos. 12, 3). Schüler und Bote eines

Propheten, der in Vollmacht redet, das ist mehr als eines Schriftgelehrten, selbst des größten, Schüler und Bote. Wie mögen sie sich erhoben gefühlt haben, diese Männer aus dem Volke, und wie werden sie zugleich den Ernst der Verantwortung, der mit dieser Wahl auf sie gelegt ist, tief empfunden haben! Und nun hebt der Meister an, sie, sie besonders, zu lehren. Er hat keine gespannteren Hörer als die Zwölf. Was er sagt, das sollen sie ja einmal weitersagen und zwar so, genau so, wie sie es aus seinem Munde gehört haben. Sie sollen und werden dann nicht ihren Mund auftun, sondern reden aus ihres Lehrers, des Propheten, Mund.

Man hat wohl die die Schriftgelehrten überragende Größe Jesu auch darin finden wollen, daß er nichts geschrieben habe. Der Geist, nicht der Buchstabe gelte bei ihm, denn er wisse: der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Dementsprechend stellt man sich auch die Weitergabe der Lehren Jesu so vor, daß ihrem Wortlaut gegenüber die Freiheit des Geistes galt. Genug, wenn die Worte treu nach ihrem Sinn weitergegeben wurden; was liegt an den Wörtern! Bei solchen Anschauungen ist es verständlich, daß es zu einer Skepsis kommen konnte, die keinem überlieferten Jesuswort gegenüber schweigt. Wie weit aber sind sie von der Wirklichkeit entfernt! Nicht nur Jesus hat nicht geschrieben, sondern auch keiner der Schriftgelehrten. Der Lehrbetrieb war ganz mündlich vermittelt. Und doch — es wurde geschrieben; nur nicht mit Tinte auf Pergament und Papyrus, sondern in das Gedächtnis der Schüler. Deren Aufgabe war es, was der Lehrer gelehrt, und genau mit denselben Worten, mit denen er es gelehrt, fest dem Gedächtnis einzuprägen. Schülersünde war es, wenn einer an des Lehrers Spruch etwas änderte, und als Gottes Strafe galt es, wenn einer das Gelernte vergaß. Darum wiederholt Jochanan in jedem freien Augenblick, und darum weist die Überlieferung dem Eliezer ben Hyrkanus die erste Stelle unter Jochanans Schülern an: „er ist eine getünchte Zisterne, die keinen Tropfen verliert".[1])

---

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 16.

So haben es auch die Schüler Jesu gemacht. Weder er noch sie haben eine neue Lehr- und Lernmethode ausgebildet. Die Jünger haben ihrem Gedächtnis eingeprägt, was er lehrte, und haben sich bemüht, es so zu behalten, wie er es gesagt. Ja, sie hatten Grund, es mit ihrer Schülerpflicht noch treuer zu nehmen als die Schüler der Weisen. Sie waren ja Schüler eines Propheten, der in Vollmacht lehrte, was Gott ihm gab. So stehen wir vor dem bedeutsamen Ergebnis, daß Jesu Lehrworte, wie sie die sog. Bergpredigt darbietet, von seinen Aposteln, so wie sie (aramäisch) von ihm gesprochen waren, gemerkt und weitergegeben worden sind.

Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir Varianten von Worten Jesu haben. Es ist selbstverständlich, daß troß dem Bemühen der Schüler, den Wortlaut einer Sentenz festzuhalten, leichte Abwandlungen eintreten konnten. Vermag doch auch die schriftliche Fixierung Varianten nicht ganz zu verhindern. Aber es ist doch etwas anderes, ob die Weitergabe des Wortlauts als Pflicht empfunden wird oder ihm gegenüber Freiheit herrscht. Daß eine solche Verpflichtung gegenüber dem Lehrer empfunden wurde, zeigt auch das berühmte Zitat aus Papias über die Entstehung des Markusevangeliums, obschon es sich bei der Tätigkeit des Markus nicht um einfache Tradition des Gehörten, sondern um Weitergabe durch Übersetzung handelt.

Die neueren Anschauungen über die sprachlichen Verhältnisse in Palästina zur Zeit des Neuen Testamentes führen zu einer von dem meist üblichen Verständnis der Stelle abweichenden Deutung. Man konnte die Bezeichnung des Markus als des *ἑρμηνευτής* des Petrus nicht gut anders als dahin verstehen, daß jener der Überlieferer der Verkündigung des Petrus gewesen sei. Warum sollte auch Petrus, wenn er doch Griechisch konnte, griechischen Hörern gegenüber sich unnötigerweise der aramäischen Sprache bedient haben? Die Dinge kommen aber ganz anders zu liegen, wenn wir beachten, daß, wenn Petrus in Jerusalem der ersten Gemeinde die Worte Jesu lehrte und seine Taten erzählte, er des Dolmetschers bedurfte, weil die Gemeinde zwei-

sprachig war. Wenn es nun heißt, Markus habe alles, was er im Gedächtnis hatte, genau geschrieben (ἀκριβῶς ἔγραψεν), er habe Sorge getragen, daß er nichts von dem, was er von Petrus gehört, weglasse und nicht hinsichtlich irgendeines Punktes der Überlieferung lüge, so tritt uns darin eine große Sorgfalt bei der Überlieferung entgegen. Sollten wir nun etwa annehmen, daß zwar Markus eine solche Sorgfalt gegenüber dem, was er von Petrus gehört, übte, Petrus selbst aber dem, was von Jesus gesagt und getan war, sie nicht auch entgegengebracht habe? Sollte es nicht vielmehr so zugegangen sein: wenn Petrus lehrte, so gab er das, was er vortrug, auch genau so, wie er es im Gedächtnis hatte, wieder. Auch er hatte Sorge, „dabei in nichts zu lügen". Dagegen war er aber am besten gesichert, wenn er ipsissima verba des Meisters weitergab. Markus übersetzte sie ins Griechische vor den Ohren und gewissermaßen unter der Kontrolle des auch griechisch sprechenden Petrus. Dabei ist aber nicht anzunehmen, daß er heute so und morgen so übersetzte. Vielmehr ist es das einzig Wahrscheinliche, daß sich auch für die griechische Wiedergabe alsbald eine feste Form bildete und weitergegeben wurde, so daß wir mit einer sehr frühen griechischen Fixierung des über Jesu Taten und Worte Gelehrten auch hinsichtlich des Wortlautes rechnen können.

Ehe wir nun endlich zum Inhalt der Rede übergehen, sei noch auf eines aufmerksam gemacht. Wir sagten oben, daß die pharisäischen Schriftgelehrten nicht als Hörer der Rede zu denken seien. Gewiß, sie sind nicht als Hörer gegenwärtig, aber die Ausführungen Jesu stehen in stetiger Auseinandersetzung mit ihnen. Die Auslegung muß die Bestätigung für diese Behauptung ergeben. Dabei ist wohl zu beachten, daß Jesus nicht ganz allgemein die Pharisäer im Auge hat sondern die pharisäischen Schriftgelehrten. Aus dieser leicht zu ersehenden Tatsache ergibt sich eine weitere Bestätigung der These, daß die Berglehre an die Zwölf gerichtet ist. Den Gegensatz gegen die Schriftgelehrten bilden nicht die Volksmassen, auch nicht die Anhänger, sondern die Apostel. Man

muß aber auch unter den pharisäischen Schriftgelehrten noch eine Unterscheidung machen. Die Gegner Jesu, mit denen er sich auseinandersetzt, sind die ὑποκριταί, die Scheinheiligen (Matth. 23). Innerhalb des Pharisäismus gibt es solche, und zwar gerade unter den Schriftgelehrten. Wenn man dies übersieht, läuft man Gefahr, den Pharisäern und Jesus unrecht zu tun, jenen, indem man das Gesamtbild des Pharisäismus zu sehr ins Schwarze zeichnet, diesem, indem man ihm vorwirft, er habe ebendies getan.

II.

Die Seligpreisungen.

Es wurde schon oben gesagt, daß nur der eigentliche Körper der Berglehre Lehre vom Jüngerwandel sei. Sie beginnt nicht mit Geboten, nicht mit Lehre (διδαχή im spezifischen Sinne), sondern mit Evangelium. Ehe die Aufgaben gestellt werden, ist von der Gabe die Rede. Den mit ihr Beschenkten gelten die nachfolgenden Forderungen. Diese Zusammenordnung von Evangelium und Verpflichtung, von Gabe und Aufgabe ist eines der Grundgesetze des göttlichen Handelns, und es ist verhängnisvoll geworden, daß man bei den Forderungen der Berglehre nicht immer im Auge behalten hat, für wen sie geltend gemacht werden.

Ehe wir nun an die Auslegung gehen, sind erst noch einige Vorbemerkungen über die Bedingungen nötig, unter denen diese nur gelingen kann. Ein Wort wie die erste Seligpreisung auszulegen ist nicht so einfach, wie es in kurzgefaßten Handbüchern oft scheint. Das Auslegungsgeschäft macht überhaupt Vorarbeiten nötig, von deren Umfang und Umständlichkeit sich viele keine Vorstellung machen. Mit der gewiß auch unentbehrlichen philologischen Ausrüstung ist es noch lange nicht getan. Sie ist nur erst Vorbedingung für die wichtigeren Vorbedingungen. Und es bedarf breiterer Ausführungen, um diese Vorbedingungen nur einmal zu zeigen, erst recht aber, um sie zu erfüllen.

Im folgenden sei dies so knapp als möglich versucht. Es sind die pharisäischen Schriftgelehrten, welche zur Zeit Jesu, und nicht erst zu seiner Zeit, den bestimmenden Einfluß auf das Volk haben, soweit es, um einmal diesen allgemeinen Ausdruck zu gebrauchen, religiös ist. Alles, aber auch alles wird von ihnen unter den religiösen Gesichtspunkt gerückt. In jedem Augenblicke

ist die Frage: was muß ich tun, um Gottes Willen zu erfüllen? Über Tisch redet man nur von religiösen Dingen, soll man jedenfalls so tun. Das Lehrhaus ist der Mittelpunkt des Interesses usw. Jochanan „sprach zeitlebens nicht von gewöhnlichen Dingen“![1]) Was mußte das für eine Wirkung haben? Das hatte zur Folge die Bildung einer besonderen religiösen Sprache mit einer eigenen Terminologie. Und nun ist das die Aufgabe: diese Sprache verstehen zu lernen, so gut es heute noch irgend geht. Es ist sehr wichtig und wertvoll zu wissen, welches der Ursinn des Alten Testamentes ist, und ihn festzustellen, ist die erste Aufgabe des alttestamentlichen Forschers. Es muß aber verwirrend wirken, wenn man mit den Erträgen dieser Arbeit ohne weiteres, ohne Vermittlung an die Erklärung des Neuen Testamentes herangeht. Das ist ja die erst noch zu berücksichtigende, wichtige Frage, ob denn die Leute zu Jesu Zeit denselben Sinn mit denselben Worten verbanden. Man muß die Terminologie der neutestamentlichen Zeit erforschen und feststellen, um verstehen zu können. Das ist aber eine Arbeit, die erst in ihren Anfängen steht. Wenn wir uns die Richtigkeit und Wichtigkeit dieser Erwägungen deutlich machen wollen, dann müssen wir Erscheinungen der Gegenwart heranziehen, bei denen die Dinge ähnlich liegen. Es ist dabei in erster Linie an unsere christlichen Gemeinschaftskreise zu denken. Sie haben in der Tat ihre Sprache, die sogenannte Sprache Kanaans. Und schon diese Bezeichnung ist ein gutes Beispiel dafür, wie wichtig es ist, diese Sprache zu kennen. Wie viele Menschen von heute müssen, wenn ihnen dieser Terminus begegnet, sofort fragen: was ist denn das? Unsere Gemeinschaftskreise sprechen deutsch, natürlich, aber der Inhalt, den sie wie selbstverständlich vielen Worten geben, ist von dem der Sprache „der Gesellschaft“ grundverschieden. Eine moderne „Dame“, die nichts kennt als die Sprache der Gesellschaft und der modernen Romane, allenfalls noch die der Zeitungen, keinenfalls aber die der Lutherbibel, und eine schlichte Frau aus dem Volke, aufgewachsen in Gemeinschaftskreisen und lebend in ihrer

---

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 10.

Bibel, sie sprechen in vielem ein so verschiedenes Deutsch, daß sie einander einfach nicht verstehen, nicht verstehen können. Was die eine sagt, kann für die andere wie Chinesisch sein, selbst wenn beide kein einziges Fremdwort gebrauchen. Wählen wir ein konkretes Beispiel gerade aus dem Anschauungskreise, in den uns die erste Seligpreisung hineinführt. Wer ist für jene Salondame „arm", wer „reich", und wer ist „arm" (in Gott), wer „reich" (in Gott) für die Pietistin. Wir besitzen aber im Neuen Testamente selbst ein, man möchte sagen, weltgeschichtlich bedeutsam gewordenes Beispiel zu dieser Sachlage. Jesus und Pilatus brauchen dasselbe griechische Wort ἀλήθεια, und wie Verschiedenes verstehen sie darunter!

Es ist also die Aufgabe, die Sprache der Pharisäerkreise und derer, die ihrem Einflusse unterstehen, zu lernen. Hier liegen noch ungelöste Aufgaben in Hülle und Fülle, und hier wartet noch Arbeit für viele. Die Schwierigkeit, die darin besteht, daß Jesus (in der Regel wenigstens) aramäisch gesprochen und wir seine Worte griechisch haben, ist wohl gesehen, aber zu ihrer Überwindung ist das Mögliche noch nicht getan. Ein Kenner des Aramäischen wie Dalman könnte sich ein großes Verdienst erwerben, wenn er eine Rückübersetzung der Berglehre versuchte. Es würde aber dieser Dienst nur für die seinen vollen Wert haben, die gleichfalls Aramäisch können. Wie viele sind das unter uns? So müssen wir uns daran erinnern, daß wir griechische Quellen besitzen, die pharisäischen Geist atmen, in denen der Pharisäismus und ihm verwandte Erscheinungen (frühere und spätere) sich der griechischen Sprache bedienen. Die immer wiederholte Lektüre des Jesus Sirach, der Weisheit Salomos, des 3. und 4. Makkabäerbuchs, der Testamente der zwölf Patriarchen, der Assumptio Mosis, der Psalmen Salomos, auch der Schriften des Pharisäers Josephus, um nur einiges zu nennen, muß hier aushelfen. Vor allem aber ist das Neue Testament selbst unter diesem Gesichtspunkte zu lesen. Die Entchristlichung weiter Kreise Deutschlands ist schon so weit fortgeschritten, daß es für sie bald eines Wörterbuchs des Pietismus bedürfen wird, wenn sie auch nur dessen Sprache verstehen wollen. Wieviel mehr ist ein Wörterbuch des

palästinensischen Griechisch zur Zeit Jesu nötig, damit wir das Neue Testament verstehen! Es ist daher sehr zu wünschen, daß es Schlatter noch gelingen möge, dieses Wörterbuch zu schreiben, wie es viele von ihm erhoffen.

Wir treten nun endlich an die Auslegung der ersten Seligpreisung heran. Sie ist wohl geeignet dazu, um bei ihr hinsichtlich der eben gemachten Ausführungen die Probe aufs Exempel zu machen. Heil den Armen (im Geiste), denn ihrer ist das Himmelreich. Sofort ist die Frage nicht: was heißt bei Jesaia oder in den Psalmen ʿānāw oder ʿānī? sondern: was meinte Jesus mit „arm" und was verstanden seine Hörer darunter?

Wir versuchen darum an diesem Beispiel eine Lösung der eben gestellten Aufgabe, wobei aber alsbald gesagt werden soll, daß sie nicht als eine vollgenügende geltend gemacht wird. Auch ihre nur anfangsweise Lösung verlangt schon breite Ausführungen.

Das ganze profane Leben der meisten Juden zur Zeit Jesu kreist um die eine große Angelegenheit: Geschäft und Gewinn. Bedarf es dafür eines Beweises? Jenes plastische Wort aus dem Jakobusbriefe: heute oder morgen wollen wir gehen in die und die Stadt und wollen ein Jahr dort zubringen und dort Handel treiben und gewinnen, zeichnet treffsicher die Situation. Der Anschauungskreis und Sprachschatz des Geschäftslebens ist nun in überraschendem Umfange auf das religiöse Gebiet übertragen worden. Es ist zu verwundern, daß man diese leicht zu machende Beobachtung nicht mehr beachtet hat.

Der Tempel zu Jerusalem ist nicht nur die Stätte, wo sich Reichtümer sammeln, die Gott gehören, sondern auch die große Bank, genauer Depositenbank, für das israelitische Volk. Ihm werden Privatgelder zur Bewahrung übergeben, weil man sie dort am sichersten glaubt. Der große Bürge dafür, daß das Kapital dort sicher liegt, ist Gott selbst, Gott, der seinen Tempel schützt. Will man sich von diesen Verhältnissen und Anschauungen einen Eindruck verschaffen, so lese man das wahrscheinlich in den Anfang der christlichen Zeitrechnung fallende 3. Makkabäerbuch (Kap. 1 und 2). Gott, der große Bankhalter seines Volkes, das ist eine Anschauung, die wir Heutigen, weil sie uns

fremdartig ist, kaum beachten, die aber dadurch eine ungeheure Bedeutung gewinnt, daß sie aus dem profanen Gebiete auf das religiöse übertragen wird. Der Hebräerbrief ist von der Vorstellung bestimmt, daß der Tempel auf Erden nur ein schwaches Abbild des wahren Tempels im Himmel ist. Dementsprechend findet auch eine Übertragung der Vorstellung vom Tempel als Depositenbank auf den himmlischen Tempel statt. Gott ist nicht nur Hüter der Guthaben, welche die Juden in klingender Münze bei dem Tempel in Jerusalem hinterlegen. Er sichert ihnen auch ihre geistlichen Kapitalien, die sie bei ihm im Himmel deponieren. Es ist erstaunlich, in welchem Umfange die Terminologie des Bankwesens auf diesen Vorstellungskreis übertragen worden ist. Der Gott-Bankhalter, dem man seine Kapitalien anvertraut hat, ist unbedingt vertrauenswürdig. Seine Buchführung und Abrechnung ist irrtumslos richtig. Jährlich, am Neujahrstage, hält er Abrechnung mit denen, die mit ihm in Geschäftsverbindung stehen. Je nachdem ihre Aktiva oder Passiva bei ihm überwiegen, fällt die Entscheidung über ihr Los. Der Schuldner wandert in die Schuldhaft bis zur Zahlung des letzten Pfennigs. Diese ganze Anschauungsweise ist so tief eingewurzelt, daß sie auch in die Sprache des Neuen Testamentes übergegangen ist. Der gewesene Pharisäer Paulus macht auch als Christ noch von ihr Gebrauch. In 2. Tim. 1, 12 (ich halte den Brief für paulinisch) sagt er: ich weiß, wem ich mein Kapital anvertraut habe (*πεπίστευκα:* Gott hat bei ihm „Kredit") und ich bin gewiß, daß er imstande ist, mir meine „Einlage" (*παραθήκη* = Depot-Guthaben) wohl zu bewahren bis zum Tage der großen Abrechnung. Hier haben wir die Geschäftssprache ganz auf Gott übertragen. Zum Charakter des Gottbankhalters (um so zu sagen), um dessentwillen er durchaus vertrauenswürdig ist, kommt noch seine unbedingte Leistungsfähigkeit (*δυνατός*) hinzu. Bei ihm, dem Allmächtigen, gibt es keine „höhere Gewalt", die es ihm unmöglich machen könnte, am Abrechnungstage richtig auszuzahlen.

Gleichnisse, wie das vom ungerechten Haushalter, zeigen, daß auch Jesus von ähnlichen Vorstellungskomplexen und Terminis Gebrauch macht, um verstanden zu werden. Wir würden das noch

mehr sehen, wenn wir z. B. mehr beachteten, daß ὀφείλημα nicht heißt: Schuld im Sinne von „schuldig“ weil verantwortlich, sondern im Sinne von „geschuldet“ auf Grund ausbleibender Leistung. Auch ἀφιέναι würden wir meist besser mit: erlassen, als mit: vergeben übersetzen (siehe im Vaterunser nach der Überlieferung des für Juden und Judenchristen bestimmten Matthäusevangeliums das ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν).

Wird nun das Verhältnis zu Gott so angesehen, dann kommt selbstverständlich alles darauf an, auf welche Weise man bei Gott zu Guthaben kommt. Die Antwort der pharisäischen Schriftgelehrten lautet: durch das Werk, vor allem durch das Werk des Gesetzes. Jede Gebotserfüllung begründet und mehrt das Guthaben; jede Übertretung des Verbots und jede Unterlassung des Gebots bringt in Schulden. Wer ein großes Guthaben hat, das die Schulden weit überwiegt, ist reich; wer Schulden hat, ist arm. Wer arm ist, muß auf die Güte und Gnade des Gläubigers hoffen und um sie bitten, sonst ist er verloren. Wer reich ist, kann getrost der Abrechnung entgegengehen.

Der Pharisäismus kennt noch mehr solcher Entgegensetzungen, bei denen es sich nicht um den eigentlichen Wortsinn handeln kann, sondern die im übertragenen Sinne genommen werden müssen. Zu ihnen gehören die Gegensätze gesund und krank, blind und sehend, bekleidet und nackt, hungrig und satt. Sie bezeichnen alle im Grunde denselben Gegensatz, nämlich den zwischen den von sich aus Gerechten und denen, für die es nur aus Gnaden Gerechtigkeit gibt. Dieser mannigfaltig gewendete Sprachgebrauch setzt sich auch in der Christenheit noch fort. In Offb. Joh. 3, 17 heißt es: Du sagst: ich bin reich, habe Reichtum gewonnen und bedarf nichts und weißt nicht, daß du bist jämmerlich, erbärmlich, arm, blind und nackt. Wenn es dann weiter heißt: sei eifrig und tue Buße (μετανόησον), so ist damit deutlich ausgesprochen, um was es sich handelt. Es handelt sich darum einzusehen, daß man jämmerlich und arm und blind usw. ist, und von Gott zu erbitten, daß er reich und sehend usw. mache. Und zwar handelt es sich darum gerade bei den stolzen Reichen, denn auch für sie

gibt es keinen anderen Weg zum Gottesreich als durch die Armut hindurch.

Damit sind wir nun auf den eigentlichen Sinn der ersten Seligpreisung geführt. Wenn das Wort nur sagen wollte, daß den „Armen“ das Himmelreich gehöre, dann böte es nichts Neues, nichts Besonderes. Das steht auch schon im 2. Jesaia. Denn wenn es dort heißt: den Armen wird das Evangelium verkündigt (Jes. 61, 1 *εὐαγγελίζεσθαι πτωχοῖς*), so ist das sachlich ganz genau dasselbe, wie was die erste Seligpreisung an sich besagt. Das hat auch nie ein pharisäischer Schriftgelehrter bestritten, daß es auch für die „Armen“ einen Weg ins Himmelreich gebe, nämlich den durch die Buße hindurch. Der Gegensatz gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, von dem die ganze Berglehre beherrscht ist,[1]) kommt darin zum Ausdruck, daß der Weg durch das Armsein und durch die Buße hindurch als der einzige behauptet wird. Wie schon Johannes der Täufer durch seinen Bußruf an alle es zum Ausdruck gebracht und, wie es Jesus dadurch, daß er diesen Bußruf an alle aufnahm, bestätigt hat, so sagt auch die erste Seligpreisung durch das betont im Nachsatz vorangestellte *αὐτῶν*: ihrer und nur ihrer ist das Himmelreich.

Lukas setzt neben den Heilruf für die Armen den Weheruf über die Reichen. Er sagt damit gar nichts anderes als Matthäus. Er denkt bei den Armen und Reichen nicht an die Leute ohne Geld und an die mit viel Geld, sondern versteht die Worte ebenso wie Matthäus. Ebenso enthält das Ja zu den „Armen“ bei Matthäus in sich eingeschlossen das Nein zu den „Reichen“. Und in diesem Nein steckt eigentlich das andere, das Gegensätzliche zum pharisäischen Schriftgelehrtentum.[1]) Bei diesem gilt: es gibt

---

[1]) Es ist nicht ohne Interesse, darauf hinzuweisen, daß Luther in seiner Auslegung der Berglehre von 1532, wie sie im 43. Band der Erlanger Ausgabe enthalten ist, den Gegensatz der ersten Seligpreisung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten stark empfindet. „Wie fründlich aber und süße diese Predigt ist für die Christen, die seine Schüler sind, so verdrießlich und unleidlich ist sie für die Juden und ihre großen Heiligen. Denn er gibt ihnen bald im Anfang einen harten Stoß mit diesen Worten, verwirft und verdammt ihre Lehre und predigt gleich das Widerspiel“ (a. a. O. S. 11 f.).

zwei Wege, ins Himmelreich zu kommen, den einen durch Verdienst, den andern durch Gnade. Der erste, stolze Weg ist der, auf dem die Schriftgelehrten hineinzukommen gedenken. Sie irren sich. Die Apostel aber sollen durch das Wort in die Demut gewiesen und *in der Demut erhalten werden*. Sie sollen sich nie reich dünken und nie auf etwas anderes hoffen als auf Gottes Gnade. Dann gilt ihnen und wird ihnen gelten das Wort: Heil den „Armen", denn ihrer, nur ihrer, aber ihrer gewiß ist das Himmelreich. Vielleicht sagten wir aus der Sprache der Mischna heraus zur Verdeutlichung des Nachsatzes: sie haben teil an der zukünftigen Welt. In dieser Formel kommt glücklich die Doppelbeziehung des Begnadigten zum Ausdruck, kraft deren er einerseits schon im Gottesreiche ist (er *hat* schon teil), andererseits noch auf es *wartet* (er hat teil an der *zukünftigen* Welt).[1])

Mit dieser Deutung der ersten Seligpreisung ist für die Deutung der späteren manche Vorarbeit geleistet. So alsbald für die zweite. *Heil den Trauernden, denn sie sollen getröstet werden.* Wir geben uns keine Mühe, zu entscheiden, ob die Seligpreisung der Sanftmütigen oder die der Leidtragenden die zweite ist. Was dabei herauskommt, sieht man daran, daß die einen Exegeten für die eine, die andern für die andere eintreten. Wichtiger ist die inhaltliche Deutung. Was ist unter πενθεῖν zu verstehen? Heute denkt man vielfach an Leid, wie es etwa der Tod bringt. An wie vielen Gräbern ist schon in diesem Sinne über das Wort gesprochen worden! Und doch dürfte es in dem spezifischen Sinn, in dem wir die trauernden Angehörigen als *Leidtragende* bezeichnen, nicht gemeint sein. Die einen Ausleger beziehen es auf jedes Leid und jeden Schmerz der Frommen, die andern finden darin den Schmerz über die Macht des Bösen in der Welt.

Bei der Besprechung der ersten Seligpreisung wurden wir zu

---

[1]) Es mag befremden, daß dem Zusatze *πτωχὸς τῷ πνεύματι* nicht besondere Beachtung geschenkt ist. Ist aber der πτωχός der Demütige, der nicht anders als durch Buße ins Himmelreich kommt, so genügt der Hinweis auf Jes. 57, 15, um deutlich zu machen, in welchem Sinne der Zusatz zu verstehen ist: Gott ist bei denen, die demütigen *Geistes* sind.

Jes. 61, 1 ff. geführt. Die Stelle ist auch für die Deutung der zweiten von Wert. Es zeigt sich auch hier wieder, wie fruchtbar es ist, solche Stellen gedächtnismäßig gegenwärtig zu haben. Im „Wirken des Christus" ist darauf hingewiesen, daß Jesus durch die Formulierung der ersten Seligpreisung sich für jeden, der Jes. 61, 1 ff. gegenwärtig hatte, als den dort verheißenen Propheten bezeichnete. Ihm war die Stelle jedenfalls gegenwärtig, vielen seiner Hörer gewiß auch. Nun ist dort aber wiederholt wie von „Armen" so auch von „Trauernden" die Rede. Der mit dem Geist gesalbte Prophet und Gottesknecht ist gesandt: *παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας*. Es ist deutlich, daß die zweite Seligpreisung nichts anderes ist, als die Umsetzung dieses Wortes in den Heilruf für die Trauernden. Auch diese Seligpreisung zeigt Jesus als den Propheten. Es ist daher zu fragen, ob die Jesaiastelle uns nicht Hilfen an die Hand gibt, um das Wort richtig zu deuten. Das ist der Fall. In Fortsetzung des: „zu trösten die Trauernden" heißt es V. 3: zu geben den Trauernden in Zion Herrlichkeit für Asche (*ἀντὶ σποδοῦ*), Freudenöl den Trauernden. Damit ist der Sinn von *πενθεῖν* festgelegt. Das Wort bezeichnet die Trauer der Buße, das Leid über die Sünde. Die Asche und die Buße gehören zusammen. Man tut Buße im Sack und in der Asche (s. Klagel. des Jer. 3, 16, besonders aber Jesaias 58, 5, wo von der falschen Buße die Rede ist). Die zweite Seligpreisung hat also sachlich denselben Inhalt wie die erste. Es mag auch an den 32. Psalm erinnert werden, der vom Heulen des Sünders redet und den selig preist, der seine Sünde reuig bekennt. Schon die erste Seligpreisung ist geeignet, durch ihre Erinnerung an den geistgesalbten Gottesknecht die Gedanken der Hörer auch auf den Gesalbten, auf den man wartet, hinzulenken. Bei der zweiten ist dies noch stärker der Fall. Sie werden getröstet werden, das weist hin auf den Trost Israels, auf „den Tröster", den mĕnăchēm, den Messias.[1])

Auch 5, 4 haben wir im Nachsatze das betonte *αὐτός*. Sie (*αὐτοί*) werden getröstet werden. Dieses *αὐτοί* ist im Griechischen

---

[1]) Levy, a. a. O. III, 153 s. v.

ganz überflüssig, wenn es nichts Besonderes besagen soll. So liegt in der zweiten Seligpreisung die Übersetzung mit: „sie, nur sie, aber sie gewiß" noch näher als bei der ersten. Auch hier werden alle die ausgeschlossen, die nicht weinen, d. h. die keine Buße tun, und bei Lukas: die lachen. Wir kennen gerade aus Lukas solche Leute, die den Schmerz und die Träne der Buße nicht kennen. Es sind die, „die auf sich selbst vertrauen, daß sie gerecht seien, und darum die „andern", d. h. die Nichtpharisäer verachten.[1]) Es sind die, „die der Buße nicht bedürfen" (Luk. 15, 7) d. h. eben die pharisäischen Schriftgelehrten (Luk. 15, 2). So haben wir auch bei Matthäus wieder den Gegensatz gegen diese, ohne daß er zum Weheruf formuliert wird, wie bei Lukas.

Im Blick auf Lukas und das oben über seine Berglehre Gesagte gehen wir nun alsbald unter vorläufiger Zurückstellung des Heilrufs für die Sanftmütigen zu denen über, welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Hier bedarf es eigentlich kaum einer Begründung der These, daß mit dieser Seligpreisung gleichfalls ein Gegensatz gegen die pharisäischen Schriftgelehrten zum Ausdruck kommt, kommen soll. Wer gerecht ist, braucht nicht nach Gerechtigkeit zu hungern und zu dürsten, das hat nur der „Sünder" nötig. Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner gibt zu dieser Seligpreisung die beste Illustration. Der Pharisäer braucht nicht die Bitte um Vergebung, er ist gerecht, er ist satt; der Zöllner wagt sie, weil er doch auch ein *δίκαιος*, ein Gerechter, ein Gerechtfertigter sein möchte. Er darf als solcher in sein Haus gehen, gerechtfertigt durch die Gnade Gottes. Die Geschichte gibt uns auch den besten Kommentar dafür, was wir in Matth. 5, 6 unter Gerechtigkeit zu verstehen haben. Es ist hier nicht die Rede von dem erstmaligen Eintritt in den Rechtfertigungsstand durch den Glaubensakt, aber auch nicht von der Gerechtigkeit des Lebens als sittlicher Haltung, sondern von der Erhaltung bezw. Wiedergewinnung des Gnadenstandes durch die stetige Buße. Auch diese Seligpreisung bringt sachlich nichts anderes als die erste und die

---

[1]) Siehe auch: Gebet des Manasse V. 8: Weil du ein Gott der Gerechten bist, hast du die Buße nicht gesetzt den Gerechten, Abraham, Isaak und Jakob, welche nicht wider dich gesündigt haben.

zweite. Das sieht man auch daran, daß es auch Worte gibt, in denen der Vordersatz der ersten Seligpreisung und der Nachsatz der vierten verbunden erscheinen. Durch den leidenden Gerechten wird es dahin kommen, daß die „Armen“ essen und gesättigt werden (πένητες φάγονται καὶ ἐμπλησθήσονται Ps. 22, 27). Stellen wie Ps. 34, 11 und Ps. 107, 9. 36 zeigen, daß es den Kennern der Psalmen nicht etwas Neues war, zu hören von Hungernden, die satt werden, und von Reichen, die hungern werden. Ps. 107, 9ff. machen es aber ganz deutlich, daß es zu dieser Sättigung nur durch Umkehr kommt, durch μετάνοια. Die Satten sind nicht die, die sich vollgegessen haben, sondern die von sich aus Gerechten. Ihnen gilt das Wehe, denn nur die Hungernden, nur sie, aber sie gewiß, werden ihren Hunger nach Gerechtigkeit gestillt sehen.

Es ist mit diesen drei Seligpreisungen, die nach dem Lukasbericht bei der ersten Jüngerlehre gesprochen worden sind, wie mit den drei ersten Bitten des Vaterunsers. Sie haben im Grunde denselben Inhalt.

Lukas berichtet von einem weiteren, vierten Heilruf, der in die erste Jüngerlehre fällt, es ist der Heilruf für die um Jesu willen Angefeindeten und Verfolgten. Wir finden ihn bei Matthäus in V. 11—12 und nehmen auch ihn in der Erklärung voraus. Ihm ist eigentümlich, daß er nicht wie die bisherigen Seligpreisungen in der dritten Person, sondern in der zweiten Person redet, daß er Anrede an die Jünger ist. Es ist aber exegetischer Überscharfsinn, wenn man aus diesem Wechsel große Schlüsse zieht. Wenn die bisherigen Heilrufe auch nicht die Form der Anrede haben, so sind sie es doch auch. Da Jesus seine Jünger ansieht, wenn er sie lehrt, und dabei spricht: Heil den Armen im Geist!, so ist das ganz genau dasselbe, wie wenn er sagte: Heil euch Armen! Und wenn er im Laufe der lebendigen Rede aus der dritten Person in die zweite übergeht, so ist darin auch nichts Verwunderliches. Wenn ein Pfarrer am Konfirmationstage in der Ansprache sagt: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen, und dabei seine Konfirmanden ansieht, so weiß jeder von ihnen, daß er damit gemeint ist, und wenn der Redner dann dazu übergeht, die Kinder

direkt anzureden: selig seid ihr, wenn eure Herzen rein sind, so ist das aus der lebendigen Bewegtheit des Redners ganz begreiflich, und wenn jemand, falls diese Rede nach 1000 Jahren aufgefunden würde, aus diesem Wechsel der Personen zwei Quellen konstruieren wollte, dann beginge er eine Torheit.

Ernsthafter zu nehmen ist die Meinung, daß wir es hier mit einem Produkt der Gemeindetradition, nicht mit einem Jesuswort zu tun haben sollen. Die Gründe, die man dafür anführt, sind teils formaler, teils inhaltlicher Art. Der formale Grund, den man geltend macht, bezieht sich allerdings mehr auf Matth. 5, 10 als auf 5, 11. 12. Wenn es dort heißt: selig sind „die Verfolgten" (δεδιωγμένοι), so scheint das ja ganz deutlich zu verraten, daß das Wort Verfolgungen schon als Tatsachen voraussetzt, nicht erst für die Zukunft voraussagt. Und das ist nun der sachliche Grund gegen die Geschichtlichkeit von V. 10—12, daß man meint, so wie in diesen Versen könne nur gesprochen werden, wenn bereits Verfolgungen der Gemeinde eingetreten seien.

Es ist aber daran zu erinnern, daß nach Lukas die Geschichten vom Sabbatbruch Jesu und der Jünger der Berglehre vorangehen. Nur wer kein lebendiges Bild von dem rasch fanatisch werdenden Eifer, mit dem die Rabbinen über der Erfüllung des Gesetzes, besonders aber über der Beobachtung des Sabbats wachen, besitzt, vermag das κατεδικάσατε in Matth. 11, 7 für harmlos zu halten. Wenn die Rabbinen gegen die Jünger wegen Sabbatbruchs gerichtlich vorgegangen sind, dann ging es dabei nicht zu zahm her. Und wenn Jesus den unerhörten, für das Ohr der Schriftgelehrten blasphemischen Anspruch erhebt, Herr des Sabbats zu sein (Mark. 2, 28), so erzeugt er damit eine scharfe Gegnerschaft gegen sich, die auch seine Apostel nicht unberührt läßt. Der Zusammenstoß Jesu mit den Pharisäern wegen des Sabbats genügt vollständig, um in den Schülern Jesu die Gewißheit zu erwecken, daß es in seiner Gefolgschaft manches zu leiden geben werde.

Über V. 10 wird im Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen noch einiges zu sagen sein. Wir betrachten nunmehr die beiden Verse 11 und 12. Die Meinung, daß wir es hier mit

einem vaticinium ex eventu zu tun hätten, mit einer Weissagung, die, nach den Ereignissen entstanden, vor sie gelegt worden sei, konnte und kann nur da entstehen und Kraft gewinnen, wo man von den tatsächlichen Verhältnissen zu Jesu Zeit keine lebendige und richtige Anschauung hat. Es bedarf nicht des Rekurses auf die Christenverfolgungen, um ein solches Wort begreiflich zu finden. Es bedarf auch nicht der Erinnerung daran, wer Jesus war, so gewiß auch sie für uns Bedeutung hat. Jeder Rabbi und nicht minder seine Schüler mußten damit rechnen, daß, wenn sie in irgendeinem gewichtigen Punkte von der geltenden Lehrmeinung öffentlich abwichen, alsbald die schärfste und zwar keineswegs nur theoretische Reaktion der Schriftgelehrten einsetzte. Man kennt diese Leute schlecht, wenn man nicht einsieht, daß eine einzige Übertretung des Sabbatgebotes schon genügte, um ihre schärfste Gegnerschaft aufzuwecken, und wenn man meint, diese Wächter über die Gesamthaltung des Volkes hätten zu einer Lebenshaltung der Apostel, wie sie Jesus diesen von V. 21 an vorschreibt, stillgeschwiegen. Beim Rabbi Simeon kehren Wanderer ein, die sich durch einen Eid den Genuß von Speisen verbieten. Simeon geißelt sie dafür vor ihrem Weggang! Jochanan und die Weisen hören davon und senden den Rabbi Josua, um die Angelegenheit zu untersuchen. Da die Antwort Simeons diesen nicht befriedigt, verhängt er seinerseits die Geißelung über jenen und kehrt dann nach Jerusalem zurück.[1]) So geschehen in Palästina zur Zeit des Neuen Testaments! So verfuhr man gegen einen Rabbi — und die Geißel war kein Spaß —, wird man sich da gescheut haben, gegen die Schüler Jesu etwas zu tun? Damit dürfte die neunte Seligpreisung als in Jesu Munde möglich gerechtfertigt sein.

Ihre schon berührte Eigentümlichkeit besteht zunächst darin, daß sie die Schüler direkt anredet. Diese Schüler sind die Apostel. Das geht daraus hervor, daß sie mit den Propheten zusammengestellt werden. Ein Prophet war eine so große Erscheinung im Urteile der damaligen Zeit, daß man nicht jeden

---

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 28.

beliebigen Frommen neben ihn stellte. Jesus stellt nicht allen Hörern Verfolgungen um seines Namens willen in Aussicht, sondern zunächst nur seinen Aposteln. So viel konnten — und sollten — sich allerdings die Hörer sagen: wer dieses Mannes Jünger werden will, muß sich auf die Feindschaft der Schriftgelehrten und auf deren Folgen gefaßt machen. Jesus sagt seinen Zwölfen: ihr werdet „geschmäht" werden. Unter einer solchen „Schmähung" nur eine persönliche Beschimpfung zu verstehen, ist zu wenig. Wenn diese Schriftgelehrten schmähen, dann heißt das: sie fluchen und bannen. Das von chārāph, dessen Übersetzung *ὀνειδίζειν* ist, abgeleitete Wort chērēph ist eine Nebenbezeichnung zu chērēm Bann.[1]) Der Ernst des Wortes ist bei Matthäus nicht geringer als bei Lukas mit seinem *ἀφορίζειν* und *ἐκβάλλειν* (6, 22). Von ihm aus sind auch die Worte: „Sie werden euch verfolgen und allerlei Böses wider euch reden," zu deuten: das Verfolgen und Bösesreden, sie haben zum Ziele, ihre Wirksamkeit unmöglich zu machen. Die Illustration dazu steht aus Matth. 10, 25 zur Verfügung: haben sie den Hausvater (= Lehrer) Beelzebub geheißen, so werden sie seine Hausgenossen (= Schüler) auch also heißen. Teufelssöhnen läßt sich dann alles Böse anhängen.

Das: „so sie daran lügen," mag späterer Zusatz sein. Es macht für den Sinn nichts aus, ob es stehen bleibt oder nicht.

Die Mahnung zur jubelnden Freude in der Verfolgung und über die Verfolgung (Apg. 5, 41), wird durch den Hinweis auf den großen Lohn im Himmel begründet. Damit scheint sich jener Vorstellungskreis des Händlervolks, von dem oben die Rede war, manche sagen: leider, auch in die Sprache und Anschauungswelt Jesu einzudrängen. Das Lohnproblem in der Bergpredigt ist ein sehr ernstes und bedarf eingehender Erörterung. Es soll später (zu 6, 1 ff.) behandelt werden.

Jetzt ist es uns wichtiger, noch einmal den Finger darauf zu legen, daß Jesus seine Zwölf mit den Propheten zusammenstellt. Das ist gerade im Matthäusevangelium nicht überraschend. In

---

[1]) Levy, a. a. O. II, 113 s. v.

Matth. 10 werden dieselben Zwölf ja mit der Wundergabe bis hin zur Totenauferweckung ausgerüstet. Damit erscheinen sie als die echten Prophetenschüler des Propheten.

Auch in dieser Seligpreisung ist das Wehe des Lukas mitenthalten. Wer sich so hält, daß er dem Kreuze (d. h. dem Leiden um Jesu willen) entgeht, für den gibt es kein Heil. Kreuz ist das Kennzeichen des Schülers Jesu, Allbeliebtheit ein Zeichen dafür, daß man es nicht ist.

Wir kehren zurück zu V. 5 und kommen damit zum Sondergut des Matthäus. Wir stellen es uns, um dies zur Klarstellung noch einmal zu wiederholen, so vor, daß Matthäus diese Seligpreisungen, die Jesus irgendwo und irgendwann einmal gesprochen, in die erste Jüngerlehre eingefügt hat, um ein charakteristisches Bild der Jüngerlehre Jesu von erweitertem Umfange zu bieten. Dabei ist es durchaus denkbar, daß Jesus noch mehr Seligpreisungen für seine Apostel gesprochen hat, die uns nicht aufbehalten sind. Lückenlose Vollständigkeit ist ja nicht das Ziel der Evangelisten.

Die erste Seligpreisung aus dem Sondergute des Matthäus ist nun kritisch hart angefochten. Sie ist bald als die zweite, bald als die dritte überliefert. An diesem Schwanken hat man Anlaß genommen, zu erwägen, ob sie überhaupt in der Bergrede zu belassen sei. Man sagt: es ist für sie kein rechter eigener Sinn zu finden, der sie von der ersten charakteristisch unterscheidet; sie stört die Siebenzahl der Makarismen; sie ist reines Zitat aus Ps. 36, 11. Also streicht sie Wellhausen „mit Recht" und Klostermann-Greßman streichen sie mit ihm. Man hat zwar bis jetzt noch keinen Matthäustext gefunden, in dem sie fehlt, trotzdem hält man sich für berechtigt, sie zu streichen. Sieht man die Gründe, jeden für sich, näher an, so zeigt sich, daß keiner für sich allein genügt, um die Streichung zu rechtfertigen. „Das Wort ist Zitat." Darf Jesus kein Psalmwort verwenden, um das zu sagen, was er seinen Aposteln sagen will? „Es stört die Siebenzahl." Wo steht geschrieben, daß Jesus sieben, gerade sieben Seligpreisungen gesprochen bezw. Matthäus nur sieben überliefert hat? „Sie hat keinen rechten eigenen Sinn." Ist das so un-

bedingt sicher? So läßt sich zu jedem Argument ein recht ernsthaftes Fragezeichen machen. Summierte Fraglichkeiten ergeben aber nicht die Gewißheit, die zur Streichung von Matth. 5, 5 berechtigte.

Nun ist dies richtig, daß ein eigener Sinn für die Seligpreisung nicht so leicht gefunden ist. Ein Blick in die Septuagintakonkordanz zeigt, daß dieselben hebräischen Worte sowohl mit *πτωχός* wie mit *πραΰς* übersetzt werden. Und die Versuche etwa Zahns, einen besonderen Sinn zu gewinnen, befriedigen nicht. Was er als das den Sanftmütigen Eigentümliche herauszubringen sucht, liegt auch schon in den „Armen" eingeschlossen. Es ist aber eben die Frage, ob der Sinn von *πραΰς* bisher richtig verstanden ist. So beachtenswert die an der Septuaginta gemachten Beobachtungen immer sind, sie entscheiden doch nicht für sich allein über den Sprachgebrauch zur Zeit Jesu. Der erste, den wir zu fragen haben, welcher Sinn mit *πραΰς* zu verbinden sei, ist doch wohl Matthäus selbst. Er braucht das Wort von sich aus nur noch einmal (Matth. 21, 5 ist Zitat), aber allerdings an bedeutsamer Stelle, nämlich 11, 29: ich bin sanftmütig und von Herzen demütig. Es ist fraglos, daß *πραΰς* hier eine andere Bedeutung hat, als man sie ihm in Matth. 5, 5 gibt. Jesus ist als Lehrer freundlich, nicht streng und hart, wie vielfach die Gesetzeslehrer von Fach, er hält sich herunter zu den Niedrigen, ist nicht hochmütig gegen sie wie jene.[1]) Doch dies ist nur eine einzige Stelle. Fragen wir aber bei dem früheren Pharisäer Paulus an, der ja wohl auch den Sprachgebrauch zu Jesu Zeit kennen wird, so finden wir bei ihm eine volle Bestätigung. Eine auch nur flüchtige Einsicht in die Verwendung des Wortes *πραότης* (= *πραΰτης*) zeigt, daß Paulus es immer im Sinne von „gütiger Freundlichkeit" verwendet. Anders ist es auch nicht 1. Petri 3, 4 (*πραΰς*) und Jak. 1, 21; 3, 13; 1. Petri 3, 15 (*πραότης*). Der Sprachgebrauch ist im ganzen Neuen Testamente, außer Matth. 21, 5, wo es sich um ein Zitat aus Sach. 9, 9 handelt, völlig eindeutig. Ganz besonders bedeutsam ist aber, daß Paulus den Terminus wie

---

[1]) Siehe Klostermann-Greßmann z. St.

Jesus auf das Verhalten des Lehrers bezieht. 1. Kor. 4, 21 fragt er: was wollt ihr? Soll ich mit dem Stabe (der Strenge) zu euch kommen, oder im Geiste der Sanftmut, besser der Freundlichkeit (ἐν πνεύματι πραότητος). Noch bemerkenswerter ist, daß Paulus sich 2. Kor. 10, 1 ausdrücklich für die Weise seines Ermahnens auf das Vorbild des Christus, auf dessen Freundlichkeit (πραΰτης) und Lindigkeit (ἐπιείκεια) bezieht. Die Stelle, in der auch das ταπεινός von Matth. 11, 29 vorkommt, ist übrigens (das sei nebenbei zu der modernen Bestreitung der Echtheit des Jesuswortes gesagt) ein Beweis dafür, daß Paulus das Wort Jesu gekannt hat. Jesus und Paulus bezeichnen also mit πραΰς und πραΰτης die gütige Freundlichkeit des Lehrers. Wir erinnern uns daran, daß die Berglehre an die Zwölf, als an die Schüler Jesu, die einmal lehren sollen, gerichtet ist und verstehen nun, was er ihnen sagt. Heil euch, wenn ihr freundliche, gütige Lehrer werdet. Das ist der Weg, die Erde zu gewinnen.

Es ist nicht verwunderlich, wenn diese Deutung manchen zunächst befremdet. Wir müssen eben gegenüber der üblichen Verallgemeinerung der Berglehre mit ihrer stetigen Beziehung auf die Zwölf völligen Ernst zu machen lernen, und wir müssen die durchherrschende Antithese gegen die pharisäischen Schriftgelehrten immer im Auge behalten. Freundlich sein, nicht hart wie jene, voll gütiger, nicht hochmütiger, Herablassung, nicht stolz wie jene, das ist die Anweisung, die Jesus seinen Jüngern gibt, und der gütigen Freundlichkeit stellt er in Aussicht, daß sie die Erde gewinnen werde. Ob dabei an das Land Palästina oder an die ganze Erde zu denken ist, vermag man nicht sicher zu entscheiden. Aus der Antithese gegen das Schriftgelehrtentum heraus möchte ich für die letztere Deutung sein. Der Stolz des Judäers läßt den judäischen Rabbi wohl so hoch greifen. Die ganze Welt ist ja um der Thora und um Israels willen geschaffen. Wir werden noch mehr von diesem Judäerstolz zu reden haben.

Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Das ist die Seligpreisung, die von den Kommentatoren am raschesten erledigt zu werden pflegt.

Man begnügt sich etwa zu sagen, daß ἐλεήμων, barmherzig, nicht auf ἐλεημοσύνη das Almosen beschränkt werden dürfe. „Liebevolle Rücksicht auf die Bedürfnisse des Nächsten" sei damit gemeint (Zahn z. St.). Es ist aber doch nicht ohne Wert, etwas näher auch auf diese Seligpreisung einzugehen. Ἐλεήμων ist in der Septuaginta Übersetzung von chānnūn oder rāchūm oder auch chāsīd. Weitaus am meisten wird chānnūn durch ἐλεήμων wiedergegeben. Wer nun im hebräischen Texte des Alten Testaments etwas Bescheid weiß, dem fällt bei der Nennung dieser Termini die für die Rabbinen so wichtige Stelle 2. Mos. 34, 6 ein. Chānnūn werächūm, das ist dort von Gott gesagt. Und wer in der Septuaginta näher zusieht, der findet, daß ἐλεήμων, abgesehen von einigen wenigen Stellen in den Sprüchen, immer auf Gott bezogen ist. Nicht anders ist es in den Apokryphen (Tobit, Sirach, 2. Makkabäer usw.). Nehmen wir die neutestamentliche Konkordanz zu Hilfe, so sehen wir, daß das Wort ἐλεήμων außer hier nur noch einmal mit Beziehung auf Christus in Hebr. 2, 17 vorkommt. Sollte das alles zufällig sein, oder sollte es nicht mit diesem Worte seine besondere Bewandtnis haben? Klingt es nicht aus Lukas herüber: seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist (6, 36)? Das Wort οἰκτίρμων, was Lukas braucht, steht im Gebetbuch Israels, dem Psalter, fast immer (wie in 2. Mos. 34, 6) mit ἐλεήμων zusammen. Sie gehören beide zu den 13 Gottesnamen, die man in 2. Mos. 34, 6 f. findet. Sie können füreinander eintreten und sind doch nicht ganz identisch. Rāchūm verleugnet nicht seinen Zusammenhang mit rēchēm, dem Mutterleib, und rāchām heißt: Sitz der Liebe, Mutterliebe. Es ist nun allerdings nicht so, daß rāchām nur von der Mutterliebe gebraucht werden kann. In dem uns allen bekannten Psalmworte: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten," steht im Hebräischen rāchām, im Griechischen οἰκτείρει. Es wäre also zu scharfsichtig, wenn man sagen wollte: chānnūn bezieht sich auf die Vaterliebe, rāchūm auf die Mutterliebe Gottes. Beide Worte können beides heißen, und in ihrer Zusammenstellung beziehen sie die elterliche Liebe auf Gott. In dem schönen Prophetenworte: ich will euch

trösten, wie einen seine Mutter tröstet, haben wir ja auch die, wenn auch weit seltenere, Verwendung des Mutterbildes für Gott.

Wenn nun aber (s. zu 5, 5) der Gegensatz zu den pharisäischen Gelehrten und Lehrern die Berglehre bestimmt, dann dürfte von da aus für das ἐλεήμων in Matth. 5, 7 die Beziehung auf die Vaterliebe näher liegen. Lehrer und Schüler sind Väter und Söhne. Das ist eine ganz übliche Bezeichnung. Von hier aus ergibt sich als konkreter Sinn der sonst zu allgemein genommenen Seligpreisung: Heil denen, die (als Lehrer) gut wie Väter sind, gegen sie wird auch Gott gut sein wie ein Vater. Es mag unter den pharisäischen Schriftgelehrten manchen gegeben haben, der sich zwar Vater nennen ließ, aber seine Kinder (= Schüler) zum Zorne reizte. Ihr nicht also, sagt Jesus zu seinen Aposteln.

Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Diese Seligpreisung findet ähnlich wie die vom Leidtragen heute manche Deutung, deren Sinn schön und wahr ist. Man denke etwa an den Fall, daß sie zum Thema einer Ansprache für die Jugend oder in einer Diakonissenanstalt verwendet wird. Wir versuchen, auch sie als Zeitgenossen zu hören. Wenn der pharisäische Schriftgelehrte und der von ihm in seiner Anschauungswelt bestimmte Laie das Wort „rein" καθαρός, tähör hörten, dann dachten sie alsbald und zunächst an die Reinigkeitsgesetze und an die vielen Überlieferungen, welche die Gelehrten zu diesen Gesetzen noch hinzugefügt haben. In den Synoptikern ist das Wort sehr selten. Es kommt bei Matthäus außer hier nur noch 23, 26 und 27, 59, bei Luk. 11, 41 vor und bei Markus gar nicht. Auch der Terminus καθαρισμός ist selten und bezieht sich immer auf die Reinigkeitsgesetze oder -bräuche (Mark. 1, 44; Luk. 5, 14 und 2, 22). Achten wir zuerst auf die Verwendung des Wortes bei Matthäus, so ergibt sich alsbald, daß 27, 59 für sich zu nehmen ist. Da ist einfach von der reinen Leinwand die Rede, in die Jesu Leichnam gehüllt wurde. So bleiben nur die beiden Stellen 5, 8 und 23, 26. Setzen wir sie zueinander in Beziehung, so haben wir auch schon die Bedingungen für die zutreffende Deutung von 5, 8 gewonnen. Da haben wir sie beisammen, die Antipoden der Bergpredigt, die Apostel und

die Schriftgelehrten. Da rücken sich nahe das Heil und das „Wehe".[1]) „Wehe euch Schriftgelehrten, Pharisäern, Heuchlern, denn ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel; aber das, wovon sie voll sind, stammt vom Raube und dient der Schwelgerei. Du blinder Pharisäer, reinige zuerst, was im Becher ist, damit auch sein Äußeres rein sei." Es gibt eine Schilderung derselben Leute in der Himmelfahrt des Mose, die verblüffend genau mit dem zusammentrifft, was Jesus von den pharisäischen Heuchlern sagt. Und wenn wir beachten, daß diese Schrift sehr wahrscheinlich bald nach 4 n. Chr. geschrieben ist, dann gewinnt sie großen Wert. Sie wird als Äußerung eines Pharisäers über einen Teil seiner „Genossen" aufgefaßt und ist, so verstanden, ein interessanter Beweis dafür, daß es innerhalb des Pharisäismus eine Gegenströmung gegen die Heuchler gab. Ein Gamaliel, ein Jochanan, auch der Pharisäer Saulus gehören nicht zu ihnen. Die Stelle ist so interessant, daß man sie am liebsten ganz hersetzte. Mit Matth. 23, 25 f. trifft vor allem zusammen, daß gesagt ist: ihre Hände und Herzen werden Unreines treiben..., doch werden sie sagen: Rühre mich nicht an, daß du mich nicht verunreinigst. (Die Himmelfahrt Moses, Kap. 7, 1 ff.)

Wie viele und große Hemmung mag es bedeutet haben, daß die pharisäischen Schriftgelehrten zwar peinlich auf Reinheit der Gefäße usw. hielten, es aber gleichzeitig fertig brachten, zu rauben und zu schwelgen! Und wenn sich mit solchem Verhalten dann noch der stolze Anspruch verband, daß sie es seien, die sicher Gott schauen werden, dann mußte dies auf alle Frommen abstoßend wirken. Die Jünger Jesu, die an die Stelle solcher Heuchler treten sollen, dürfen ihnen nicht gleichen. Sie sollen rein sein im Herzen, dann werden sie denen, die sie führen sollen, nicht zum Ärgernis und dann sollen sie einst Gott schauen.

Die Verheißung dürfte am ehesten darauf zu beziehen sein,

---

[1]) Es ist ebensowenig des Matthäus Meinung, daß Jesus alle die Weheworte über die heuchlerischen Schriftgelehrten in einem Zuge gesprochen habe, wie er sagen will, daß die Heilrufe alle nacheinander erklungen seien. Bei gegebener Gelegenheit schreibt er sie zusammen.

daß Gott den Aufrichtigen „sein Antlitz leuchten läßt“, womit nicht ein unmittelbares Schauen Gottes verbunden ist.[1])

Selig sind die Friedenstifter, denn sie werden Gottes Söhne heißen. Man hat schon immer empfunden, daß Luthers Übersetzung „friedfertig“ zu sehr nur die Bereitschaft, die Geneigtheit zum Frieden zum Ausdruck bringt, während die Seligpreisung von solchen redet, die darauf aus sind, den Frieden zu bewirken (*εἰρηνοποιοί*). Wenn man aber diese auf den Frieden abzielende Tätigkeit als ein Wirken im Sinne des Gemeinwohls verstanden hat (Zahn), wenn man in den Friedenstiftern „harmonische Persönlichkeiten“ fand, in deren Nähe der Streit von selber schwand (Joh. Weiß), so macht sich dabei die Verallgemeinerung, von der schon oft die Rede war, und die Nichtbeachtung der Gleichzeitigkeit schädigend geltend. Hinter dem Worte steht als breiter dunkler Hintergrund all der Streit, der unter den Schriftgelehrten selbst hin und her ging, die heiße Feindschaft, die die Gelehrten und das „unwissende Volk (ʿäm hääreṣ), das verflucht ist“ (Joh. 7, 49), trennte, schließlich auch die bittere Feindschaft zwischen Judäern und Heiden, an der die gestrengen pharisäischen Schriftgelehrten ein gut Teil Schuld trugen. Die Pharisäer, besonders die pharisäischen Schriftgelehrten, sind Unfriedenstifter. Sie haben ja ihren Namen davon, daß sie einen Riß in das Volk bringen; sie „sondern sich ab“ und verachten, ja befehden die andern. Zu wie vielen standen die heuchlerischen pharisäischen Schriftgelehrten in schroffstem Gegensatze! Zu den Sadduzäern, zum „gewöhnlichen Volk“ (ʿäm hääreṣ), zu den Samaritern und zu den Heiden erst recht. Und dabei meinten sie noch, daß sie damit Gott dienten, daß sie gerade dadurch sich als Söhne Gottes bewiesen.

Erst jetzt haben wir für die Deutung von 5, 9 die richtige Einstellung gewonnen. Jesus hat die Zwölf berufen, damit sie als seine Sendboten, Apostel, der Welt das Evangelium und seine Lehre brächten (s. u. z. 5, 13 ff.). Wird dadurch die Zerrissenheit nicht noch vermehrt? Seine Schüler sollen alles tun, daß dies nicht geschehe. Kommen Scheidungen, so seien sie nicht von ihnen

---

[1]) Klostermann-Greßmann z. St.

gewollt. Das Ziel ihres Wirkens sei Friede. Dabei ist das Wort Friede in dem Sinne zu nehmen, wie es Paulus Eph. 2, 14 braucht, wo er von der Beseitigung der Feindschaft zwischen Judenschaft und Heidenwelt redet. Jesus selbst ist der große Friedenbringer und Friedenstifter: er ist ποιῶν εἰρήνην (Eph. 2, 15). In seiner Schule, durch seine Jüngerlehre sollen die Apostel es lernen, wie groß das ist: Frieden stiften. Auf diesem Wege wird man ein Sohn Gottes. Damit erscheint Gott selbst als der größte Bewirker des Friedens. Friede ist seines Waltens Ziel. Daß die pharisäischen Schriftgelehrten sagten: wir sind Gottes Söhne, ist nicht verwunderlich. Die Schrift redete ja nach rabbinischer Auslegung von den Gerechten als Gottessöhnen. Und es ist ein Irrtum, wenn man meint, der Einzelne werde erst in der christlichen Gemeinde Gottes Sohn genannt, bis dahin nur das Volk und der König. Daß die „Gerechten" sich so zu nennen wagten, zeigt deutlich die Weisheit Salomos durch das Wort: wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, dann wird er sich seiner annehmen (Kap. 2, 18).

Wir haben es also gewissermaßen mit einem Arbeitsprogramm für die Apostel zu tun: ihr sollt den Frieden bewirken, und Heil euch, so ihr's tut! Ihr gewinnt dadurch den höchsten Adel, den es gibt; ihr werdet dadurch Gottes Söhne. Heil den Friedenstiftern, denn sie, und nur sie, werden Gottes Söhne heißen. Wehe aber den Streitsüchtigen und Unfriedenstiftern!

Es bleibt nun noch die Seligpreisung V. 10, zu der oben schon einiges gesagt ist. So kann sie hier kurz erledigt werden. Sie gehört, das zeigt schon ihre Formulierung, zum Sondergut des Matthäus. Wenn es in ihr heißt, daß es Verfolgungen geben wird um der Gerechtigkeit willen, dann kann damit nicht das Gerechtfertigtsein vor Gott als religiöser Besitz gemeint sein, sondern nur die Gerechtigkeit, die in der Lebenshaltung zum Ausdruck kommt (s. 5, 20). Es ist eine schneidende Antithese, wenn Jesus sagt: die Verfolgten sind die „Gerechten", und sie werden verfolgt um der Gerechtigkeit willen. Wer sind dann ihre Verfolger, d. h. die pharisäischen Schriftgelehrten? Dann sind diese die „Ungerechten", die Feinde der Gerechtigkeit. Die Fanatiker

für die Gerechtigkeit werden so zu Fanatikern gegen die Gerechtigkeit. Darum: wehe ihnen![1])

Ein köstlicher Anfang der Jüngerlehre für die Apostel! Das Evangelium geht wie eine leuchtende Sonne über ihnen auf, und die einzelnen Seligpreisungen sind wie verschiedene Brechungen ihrer Strahlen. Unter dem Segen des Evangeliums: euer ist das Himmelreich! sollen sie an ihre Arbeit gehen, von der nun die Rede sein wird.

---

[1]) Die entschlossene Beziehung der Seligpreisungen auf die Apostel hat starken Widerspruch gefunden. Die Bergpredigt werde so zu einer Art Pastoraltheologie gemacht, sagt man. Es sei aber bei der stark eschatologischen Stimmung Jesu gar nicht daran zu denken, daß er seinen Aposteln die Aufgabe, rechte Lehrer zu werden, stelle und für sie ihnen Weisungen gebe. Dieses Argument bekommt sein Gewicht von der mit zweifelloser Gewißheit vorgetragenen Meinung, Jesus habe seinen Aposteln gesagt, er werde wiederkommen, ehe sie mit ihrer Evangelisationstätigkeit, nicht Lehrtätigkeit zu Ende sein würden (Matth. 10, 23). Es wird allerdings noch lange dauern, bis sich die Einsicht durchgesetzt haben wird, daß die in Joh. 15, 15 f. und im hohepriesterlichen Gebet vorliegende Anschauung von der künftigen Aufgabe der Apostel die richtige ist. Vor den Aposteln liegt die ihnen von Jesus zugewiesene Aufgabe, was sie als seine Schüler (*δοῦλοι*) von ihm gehört haben, als seine Gehilfen (*φίλοι*) der Welt kundzutun. Sie sollen zu Schülern Jesu alle Völker machen und sie lehren (Matth. 28, 19 f.). Wenn das ihre Aufgabe ist, dann ist es für sie von entscheidender Wichtigkeit zu wissen, wie ein rechter Jünger Jesu sich als Lehrer zu verhalten hat.

III.

Der Apostel Beruf.

(Matth. 5, 13—16.)

Ihr seid das Salz der Erde! Man übersehe nicht das betont vorangestellte ὑμεῖς, ihr. Im Griechischen könnte es auch heißen: τὸ ἅλας τῆς γῆς ἐστε. Auch hier gibt die Gegensätzlichkeit der Berglehre gegen die pharisäischen Schriftgelehrten alsbald Licht. Wir müssen übersetzen: Das Salz der Erde seid ihr. Dadurch wird deutlich, daß Jesus hier die Aufgabe der Zwölf nicht durch ein erst von ihm gewähltes Bild bezeichnet, sondern einen Anspruch, den andere erheben, seinen Schülern als Aufgabe zuweist. Wer können aber diese anderen anders sein als eben die Schriftgelehrten? Sie sagen stolz von sich: wir sind der Erde Salz. Im Gegensatz dazu sagt Jesus zu seinen Aposteln: ihr seid es, nicht sie.

Es ist ebenso mit der parallelen Aussage: ihr seid das Licht der Welt. Auch sie geben wir besser so wieder: das Licht der Welt seid ihr und nicht die Schriftgelehrten.

Der Nachweis der Richtigkeit dieses Verständnisses der beiden Stellen läßt sich leichter für die zweite als für die erste führen. Läßt es sich zeigen, daß die Schriftgelehrten sich für das Licht der Welt hielten? Es gibt im Römerbriefe eine hochbedeutsame Stelle, die alle Voraussetzungen für ein Ja auf diese Frage enthält: Röm. 2, 17 ff. Nach dieser Stelle macht der, der sich mit Stolz Judäer nennt, Anspruch darauf, weil er das Gesetz hat und kennt, Führer der Blinden, Licht, derer, die in Finsternis sind (φῶς τῶν ἐν σκότει), Erzieher der Toren, Lehrer der Unmündigen zu sein. Das heißt doch nichts anderes als dies: die Judäer legen sich eine Aufgabe an der Heidenwelt bei. Sollte dieser Anspruch erst zur Zeit des Römerbriefs entstanden sein und

nur für Rom Geltung haben? Gewiß nicht. Überdies sagt Jesus selbst nach Matth. 23, 15, daß die Schriftgelehrten das Meer durchfahren und das Land durchreisen, um nur einen einzigen Proselyten zu machen. Er kennzeichnet damit gleichzeitig die Weite und die Enge ihres Tuns. Kein Land ist zu fern, daß es sie nicht dahin triebe, und kein Mensch, gleichviel welchen Volkes (abgesehen von einigen aus besonderen Gründen im Alten Testament gemachten Ausnahmen), ist, für den es nicht möglich wäre, Proselyt zu werden. Sie wissen sich in der Tat als *φῶς τοῦ κόσμου,* aber sie treiben nicht völkerbefreiende Mission, sondern Propaganda dem Judäertum zu Ehren. Sie machen Proselyten, Hinzukömmlinge, Anhängsel.

Die Bezeichnung der Rabbinen als Licht oder Leuchte ist übrigens eine übliche. „Leuchte Israels“ nennen Jochanans Schüler ihren Meister. Die Rabbinen sind ja die Lehrer der Thora, welche Licht ist. *Λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ νόμος καὶ φῶς τοῖς τρίβοις μου:* Leuchte für meine Füße ist dein Gesetz und Licht für meine Pfade (Ps. 119, 106). *Λύχνος ἐντολὴ νόμου καὶ φῶς ὁδὸς ζωῆς:* Leuchte ist das Gebot des Gesetzes und Licht der Weg des Lebens (Spr. 6, 23).

Nicht anders liegen die Dinge bei dem Satze: ihr seid das Salz der Erde. Mäläch salzen heißt im Piel scharfsinnig sein. „Wenn ein Sohn gesalzen, d. h. scharfsinnig ist, dann ist es besser, wenn er sich dem Gesetzesstudium widmet, als der schon alternde Vater.[1]) Nehmen wir noch hinzu, daß man die Thora später dem Salz, die Mischna dem Pfeffer und die sechs Ordnungen der Mischnatraktate den Gewürzen verglichen hat (Levy, s. v. mĕläch), dann befinden wir uns in einem Anschauungskreis, aus dem heraus das Wort verständlich wird. Die Schriftgelehrten heißen das Salz der Erde in einem ähnlichen Sinne, wie sie das Licht der Welt heißen. Sie sind die scharfsinnigen Lehrer und Kenner der Thora; folglich ist, wenn von der Thora das Heil der Welt kommt, die Erde an die Weisen der Thora gewiesen. Die Belege stammen zwar aus einer späteren Zeit. Sie sind darum aber nicht ohne Wert, zumal noch andere Beobachtungen hinzutreten.

---

[1]) Levy, a. a. O. s. v. III, 126.

Das Wort vom Salz der Erde hat einen Zusatz, der den Auslegern Not macht: wenn das Salz dumm wird, womit soll man es salzen? Einiges Licht ist aus den synoptischen Parallelen zu gewinnen. Aus Mark. 9, 35 geht hervor, daß das Wort vom Salz an die Zwölf gerichtet ist. Bei Luk. 14, 25 ff. bezieht es sich auf den Jünger, der sich an Jesus anschließen will. Es ist zur Menge gesagt, um jeden leichtfertigen Anschluß an ihn zu verhindern.

Was soll nun aber die Rede vom dumm gewordenen Salze? Im Traktat Bechoroth wird von Josua ben Chananina (aus der zweiten Generation der Tannaiten um 90—130 n. Chr.) erzählt, daß ihn die Weisen Athens gefragt hätten: wenn das Salz stinkend wird, womit soll man es salzen? Er antwortete ihnen: mit der Nachgeburt des Maultiers. Aber, sagten sie, hat denn das Maultier eine Nachgeburt? Nun, entgegnete er, wird denn etwa das Salz stinkend?[1]) Danach hat also der berühmte Rabbi den Satz vertreten: das Salz wird nicht stinkend, und er dürfte damit recht haben, wenn es sich um das Mineral Salz handelt. Das Wort, das bei dem Ausspruch des Josua gebraucht ist, s^e^rī heißt auf deutsch verwesen, verderben, übelriechen. Das ist nun aber gerade die Bedeutung des Salzes, daß es, weil selber der Verwesung nicht zugänglich, vor Fäulnis und Verwesung bewahrt.

Es ist aber die Frage, in welchem Sinne bei Matthäus von einem „Dummwerden" des Salzes die Rede ist. Nach ihm sagt Jesus: *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ*. Das ist nicht die Übersetzung von s^e^rī, dafür müßte *ὄζειν* stehen, sondern Übersetzung von sāchāl, töricht sein. *Μωραίνειν* hat nichts mit dem Mineral Salz zu tun und sāchāl erst recht nicht. Beide beziehen sich auf die Sphäre der Erkenntnis. In Jer. 10, 14 heißt es: *ἐμωράνθη ἀπὸ γνώσεως*. So ist die Beziehung auf einen am Salze sich vollziehenden chemischen Vorgang nicht möglich. Wir haben es vielmehr mit einer Vermischung von Bild und Sache zu tun, die dem Orientalen möglich ist, uns nüchternen Abendländern aber unkorrekt erscheint. Die Jünger sind durch das Bild Salz als die

---

[1]) Levy, a. a. O. II, S. 298 s. v. kūdānṭā.

rechten Lehrer, die wahren Weisen bezeichnet und sollen nun davor gewarnt werden, daß sie nicht zu Toren werden, weil sie sonst verloren sind. Ein noch nicht Weiser = Tor kann ein Weiser werden; ein nicht mehr Weiser, d. h. ein durch seine Schuld wieder zum Toren gewordener, bleibt ein Tor. Das ist der Sinn des Wortes. Wenn Rabbi Josua, wie Güdemann (s. Zahn z. St.) meint, gegen das Jesuswort polemisiert, so trifft er daneben, denn Jesus hat sich in ihm nicht mit den chemischen Eigenschaften des Minerals Salz beschäftigt.

Es ist übrigens auch noch die Frage zu erledigen, in welchem Sinne die Apostel als die wahren Weisen Salz für die Erde genannt werden. Gewöhnlich weist man auf die beiden Eigenschaften des Salzes hin, kraft deren es die Speisen vor Fäulnis bewahre und würze. Die erste Deutung befriedigt nicht. Ist die Welt wie faules Fleisch, dann macht sie das Salz nicht wieder wie frisches Fleisch. Das vermag es nicht. Sagt man aber: Das Salz bewahrt vor Fäulnis, dann trifft das Wort nicht den Zustand der „Welt". Sie ist nicht gesund, so daß sie nur vor Fäulnis bewahrt werden müßte. Näher liegt die Deutung auf die würzende Wirkung des Salzes. Sie scheint aus der Gesamtorientierung des Neuen Testamentes heraus aber auch nicht sehr wahrscheinlich. Die „Welt" ist nicht bloß fade, sie liegt „im Argen". Näher liegt daher eine dritte Wirkung des Salzes, die als Reinigungsmittel, auf die man gar nicht zu achten pflegt. In Ezechiel 16, 4 ist gesagt, daß das neugeborne Kind mit Salz gesalzen wird. Im Zusammenhang mit dem ersten Bade liegt es nahe, an die reinigende Kraft des Salzes zu denken. Sicher aber liegt die Beziehung auf sie vor bei der jedem Juden zur Zeit Jesu bekannten Übung, das Fleisch vor dem Gebrauche zu salzen, um es ganz vom Blute zu reinigen. „Das Fleisch wird nicht eher von seinem Blute ganz frei, als bis man es möglichst gut eingesalzen und dann möglichst gut abgespült hat" (Levy, a. a. O. III, 125 s. v. mäläch).

In dieser Bedeutung läßt sich die Beziehung des Salzes auf die Welt am besten verstehen. Die Welt ist unrein und soll durch den Dienst der Apostel Jesu gereinigt werden. Das ist eine hohe

Aufgabe, so hoch und groß, daß sie stolz machen könnte. Jesus bewahrt die Seinen vor dieser Gefahr, indem er sie anleitet, mit heiligem Ernste darauf zu achten, daß sie, die Berufenen und Begabten, nicht durch eigene Schuld zur Erfüllung dieser Aufgabe unfähig würden.

Ihr seid das Licht der Welt, sagt Jesus. Und er fährt fort: das hat seine Folgen und bedingt Pflichten. Wer eine solche Aufgabe hat und erfüllt, kann nicht verborgen bleiben und darf auch nicht verborgen bleiben wollen. Der erste Gedanke ist durch das Wort ausgedrückt: eine Stadt auf dem Berge kann nicht verborgen bleiben. Der zweite durch den Satz: ein Licht darf man nicht verbergen, es gehört auf den Leuchter.

Der erste Satz bedarf keiner besonderen Erörterung. Er ist klar, wohl aber der zweite. Es ist gut, daß uns zu seinem Verständnisse die synoptischen Parallelen einige Hilfe leisten. Sie helfen zunächst einmal, das Bild besser zu verstehen. Wir sehen aus V. 15. 16 ganz deutlich, daß die Bezeichnung „Licht" nicht auf die Sonne geht, worauf uns die Wendung „Licht der Welt" leicht führen könnte. Es handelt sich vielmehr um das Licht, das in der Nacht helle macht. Das geht ganz deutlich aus dem hervor, was man mit einem Lichte macht bezw. nicht macht. Man zündet eine Leuchte nicht an und stellt sie unter einen Scheffel, sondern man setzt sie auf den Leuchter. Wir werden in das Innere des meist einräumigen Hauses versetzt. Es ist dunkel geworden, und die Hausmutter zündet das Licht, bezw. deutlicher, die Leuchte an. Was macht sie mit der Leuchte, wenn sie brennt? Sie stellt sie auf den Leuchter. Die Leuchte ist nēr. Der Leuchter ist mᵉnōrā. Der Vorgang ist so zu denken: erst steckt die Hausfrau die Leuchte an, meist ein tönernes Gefäß (chĕrĕs), in dem Öl und Docht sind. Diese Lampe setzt sie dann auf den Leuchter, so daß sie ihr Licht überallhin verbreitet. Das ist der normale Brauch. Was ist aber zu verstehen unter der Wendung: das Licht unter den Scheffel stellen? Zahn (z. St.) ist der Meinung, daß damit eine vollendete Narrheit gemeint sei. Stülpt man ein Hohlmaß über eine Lampe, dann sieht niemand etwas; ja die

Lampe muß erlöschen. Es ist die Frage, ob Jesus seine Jünger vor einer solchen Torheit warnen wollte. Wenn Markus (4, 21) neben das Setzen unter den Scheffel mit einem „oder" das Setzen unter das Bett stellt, so soll damit sicher kein völliges Verdecken des Lichtes gemeint sein. Steht die niedrige Lampe (ohne Leuchter) unter dem Bett, so kann sie weiter brennen und macht wenigstens ein wenig hell. Wir Heutigen würden allerdings eine Petroleumlampe (die übrigens Lampe und Leuchter ist) nicht unter ein Bett stellen. Ein kleines Öllicht kann aber wohl unter dem orientalischen Bett brennen, ohne daß Feuersgefahr entsteht. Lukas (8, 16) spricht von einem Verhüllen durch irgendein Gerät und stellt (11, 33) neben das Setzen unter den Scheffel das Stellen der Lampe in die Kammer. Zahn macht sich die Sache unnötig schwer, wenn er auf das Grabgewölbe hinweist, in dem Jesus ruhte. Das Bild des Hauses ist auch hier nicht verlassen, wie man deutlich aus dem Zusatze sieht: Damit die, die hereinkommen, das Licht sehen. Wir haben uns in diesem Falle eben ein zweiräumiges Haus vorzustellen, in dem es neben dem allgemeinen Raum noch eine besondere Kammer gibt.

Der Anschauungskomplex ist also der: Die Lampe soll allen im Hause leuchten: das ist ihre normale Verwendung. Darum stellt man sie auf den Leuchter. Es mag wohl vorkommen, daß man sie durch einen Scheffel verhüllt, damit sie nicht überallhin leuchte. Nehmen wir an, daß die Kindlein schon schlafen, aber nicht in der Kammer, weil das Haus keine Kammer hat. Dann ist es ganz verständlich, daß man ein flaches Hohlmaß wie einen Lampenschirm seitlich so aufstellt, daß das Licht nicht auf die Kinder fällt. Oder nehmen wir an, daß ein Kranker im Hause liegt, den das Licht stört, dann setzt man es unter das Bett, selbstverständlich nicht unter das des Kranken. Oder endlich: es sind zwei Räume im Hause, neben dem allgemeinen Aufenthaltsraume eine Kammer, dann ist es auch nicht das Normale, daß man die (man hat nur diese eine) Lampe in die Kammer stellt und den allgemeinen Raum dunkel läßt. Das sind alles mögliche und denkbare Ausnahmefälle; der gewöhnliche Gebrauch, den man von der Lampe macht, ist der, daß man sie auf den Leuchter setzt,

damit alle etwas von ihrem Lichte haben. Das wird ja auch in Matth. 5, 15 betont: so leuchtet sie allen im Hause.

Das „allen“ wird betont, und dies mit Bedacht. Es hat seine große Bedeutung. Wir haben bisher schon dadurch, daß wir γῆ nicht mit Land (Palästina), sondern mit Erde übersetzten und die „Welt“ auf die Menschheit bezogen, den universalistischen Charakter der Jüngeraufgabe betont. Er ist auch hier, und hier mit besonderer Absichtlichkeit, ausgesprochen. In der Wendung „allen im Hause“ sind eng verbunden Bild und Sache, wie das der Orientale oft übt. Das Haus mit seinem einen Raum für alle ist das Haus der Menschheit. In ihm gibt es keine Kammer für Bevorzugte, die im Hellen sitzen sollen, während die anderen im Dunkeln wohnen. Licht für alle sollen die Apostel bringen. Das ist ja auch die schöne Wirkung des Lichts, daß jeder, der in seinem Bereiche ist, es sieht und seine Beleuchtung genießt, ohne daß der andere dadurch verkürzt wird. „Eine Leuchte für einen ist eine Leuchte für Hundert,“ d. h. die Benutzung des Lichts von seiten einer größeren Zahl ist ebenso möglich, wie dessen Benutzung durch einen einzelnen.[1]) Immerhin nimmt bei dem Licht der Lampe die Leuchtkraft mit der Entfernung ab. Das ist bei dem Lichte, von dem in Matth. 5, 15 die Rede ist, nicht der Fall: es ist ein großes Licht, das in alle Welt, in das große Haus der Menschheit hineinleuchten kann und soll.

Daß wir diese universale Beziehung nicht durch Wortpressung gewinnen, zeigt V. 15. Er bringt durch οὕτως die Anwendung der Bildrede noch ausdrücklich nach. So also lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen. Nachdem den Aposteln gesagt ist, daß sie Licht, Leuchte sind, und was man mit der Leuchte macht, wird nun die Verpflichtung formuliert, die sie auf Grund davon haben. Das Wort, durch das dies geschieht, gehört auch zu denen, die eigentlich einer besonderen Abhandlung bedürfen, ehe sie aus der Gleichzeitigkeit heraus gehört werden können.

---

[1]) Levy, a. a. O. III, 444 s. v. ner.

Und selbst wenn wir uns auf das Nötigste beschränken, werden wir länger bei ihm zu verweilen haben.

Die Apostel sollen ihr Licht leuchten lassen vor den Menschen (Luther: vor den Leuten). Damit kommen wir in der Jüngerlehre zum erstenmal zu einer eigentümlichen Verwendung des Wortes *ἄνθρωπος*, Mensch, deren Beachtung nicht nur hier von größter Wichtigkeit ist. Will man sie sich deutlich machen, so ist es praktisch, auszugehen von dem ganz festen Unterschied, der zwischen Bruderliebe und Menschenliebe besteht, zwischen *φιλαδελφία* und *φιλανθρωπία*.

Die kanonischen Bücher des Alten Testamentes kennen bezeichnenderweise diese Unterscheidung noch nicht. Außer an einer Stelle im Esra (nach der Septuaginta) und dreien in der Weisheit Salomos sind die beiden Worte im 2. 3. und 4. Makkabäerbuche zu finden. Es sind die großen Herrscher, welche sich den unterworfenen Völkern gegenüber ihrer Menschenliebe rühmen. Artaxerxes, der Perserkönig, läßt Esra schreiben (1. Esra 8, 10): *τὰ φιλάνθρωπα ἐγὼ κρίνας*, aus menschenfreundlicher Entscheidung heraus habe ich befohlen ... Diese Menschenfreundlichkeit des Herrschers gilt den heimkehrenden Juden. Dem trefflichen Eleasar geben seine heidnischen Freunde den Rat, sich durch eine List zu retten, damit er menschenfreundliche Behandlung erführe, *ἵνα φιλανθρωπίας τύχοι* (2. Makk. 6, 22). Der Hohepriester Alkimus schmeichelt dem Demetrius, indem er seine gegen jedermann gütige Menschenfreundlichkeit rühmt (2. Makk. 14, 9). Der König Ptolemäus Philopator schwelgt förmlich im Selbstruhm seiner *φιλανθρωπία* (3. Makk. 3, 15. 18. 20), die alle Völker zu genießen haben, und grollt den Jerusalemiten wegen ihrer *δυσμενία*, ihrer Feindschaft gegen ihn.

Besonders bedeutsam ist aber, daß die Weisheit (*ἡ πάντων τεχνῖτις*) in sich einen menschenliebenden Geist hat (Weisheit Salomos 7, 22). *Φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία* (1, 6). Ja, Gott selbst ist menschenfreundlich. Er verfährt auch mit denen, die die ihm verhaßtesten Zauberwerke tun, schonend als mit „Menschen“ (*καὶ τούτων ὡς ἀνθρώπων ἐφείσω* 11, 8). Daher muß auch der Gerechte menschenfreundlich sein (*δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον* 11, 19).

Die *φιλαδελφία* bezieht sich dagegen nur auf das Volk Israel. Der Prophet Jeremias ist der große Bruderliebende, der für das Volk und Jerusalem betet (2. Makk. 15, 14: *ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης*). Schon die Seelen von Tragekindern schließen sich in Bruderliebe zusammen (4. Makk. 13, 21. 23. 26). Hier ist die in der gemeinsamen Herkunft begründete *φιλαδελφία* gemeint (auch 15, 10).

Aus diesem Sprachgebrauch sehen wir, daß *ἄνθρωπος* den Menschen abgesehen von seiner Volkszugehörigkeit bezeichnet, *ἀδελφός* den Bruder entweder als leiblich Verwandten oder als den Volksgenossen.

Wir beobachten den neutestamentlichen Befund. Im Neuen Testamente ist selten von *φιλανθρωπία* die Rede. Die wenigen Stellen stimmen aber ganz mit dem oben festgestellten zusammen. Der Hauptmann Julius erlaubt dem Paulus, seine Freunde in Sidon aufzusuchen, weil er menschenfreundlich gegen ihn ist (*φιλανθρώπως τῷ Παύλῳ χρησάμενος* Apg. 27, 3). Die Barbaren von Malta erweisen den Schiffbrüchigen eine nicht gewöhnliche Menschenfreundlichkeit (*οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν παρεῖχαν ἡμῖν* Apg. 28, 2). Sie erweisen sich damit selbst als „Menschen" und achten die fremden Schiffbrüchigen als „Menschen". Die wichtigste Stelle ist aber Tit. 3, 4: Da aber erschien die Güte und die Menschenfreundlichkeit (Luther: Leutseligkeit), die *φιλανθρωπία* Gottes unseres Heilandes. Der König der Könige läßt sich nicht von den Großen der Erde an Menschenfreundlichkeit überbieten. Mit dieser Menschenfreundlichkeit Gottes wird die Pflicht des Christen begründet: jede *πραΰτης* = geduldige Güte zu erzeigen allen Menschen im Gegensatz zur vorchristlichen Zeit, in der die jetzt als Christen Verbundenen sich gegenseitig haßten. So ist auch hier *ἄνθρωπος* der Mensch, abgesehen von seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke.

Die Worte *φιλαδελφία* und *φιλάδελφος* finden eine reichere Verwendung. Dabei ist unter dem Bruder immer der zur Gemeinde Gehörige, der Christ gemeint (Röm. 12, 10; 1. Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; 1. Petr. 1, 22; 3, 8; 2. Petr. 1, 7). Beachtenswert ist

1. Theſſ. 4, 9. Dort wird von den Theſſalonichern geſagt, daß ſie bezüglich der Bruderliebe nicht nötig hätten, ermahnt zu werden, wohl aber fehlt es ihnen noch am rechten Verhalten πρὸς τοὺς ἔξω, gegen die Nichtbrüder. Um der Terminologie willen ſei auch noch auf 2. Petr. 1, 7 hingewieſen, wo von den Chriſten gefordert wird, daß ſie in der Bruderliebe (φιλαδελφία) ἀγάπην beweiſen ſollen. Luther überſetzt mit Recht allgemeine Liebe. Ἀγάπη ſteht hier an Stelle von φιλανθρωπία. Es iſt alſo im Neuen Teſtamente, wenn man die Vertauſchbarkeit von ἀγάπη und φιλανθρωπία beachtet, häufiger von der Menſchenfreundlichkeit Gottes die Rede, als ausdrücklich dieſes Wort gebraucht iſt. Das Wort: Alſo hat Gott die Welt geliebt . . . Joh. 3, 16 handelt auch von der Menſchenfreundlichkeit Gottes.

Wenden wir uns nun mit dieſem Verſtändnis von ἄνθρωπος (= Menſch, ganz allgemein), zu den Judäern der Zeit Jeſu und vor allen Dingen zu den phariſäiſchen Schriftgelehrten. Sie ließen die Menſchenfreundlichkeit gründlich vermiſſen. Unter ihrem Einfluß kommt das jüdiſche Volk ſo in Verruf, daß Tacitus[1]) ihm einen „feindſeligen Haß gegen alle anderen“ vorwerfen kann, daß Apollonius Molon[1]) die Juden μισάνθρωποι, Menſchenhaſſer, nennt, und Griechen wie Römer das Verhalten des Juden zum Nichtjuden als Mangel an wahrer Menſchenliebe, ja als frevelhaften Menſchenhaß empfinden.[1]) Mit dieſer böſen Abſonderung macht der Phariſäer aber nicht einmal bei den anderen Völkern halt. Er gönnt den Brudernamen nicht jedem Iſraeliten; ſein Bruder, ſein Genoſſe, ſein Nächſter iſt nur der Mitphariſäer. Die „anderen“ ſind für ihn ʿäm häāreṣ, gewöhnliches Volk, „Menſchen“.

Nun vermögen wir auch zu hören, was Jeſus vor den Ohren des Volkes zu ſeinen Apoſteln ſagt, wenn er ſpricht: vor den „Menſchen“ laßt euer Licht leuchten. Er ſagt damit: bringt euer Licht jedem, dem Juden und Nichtjuden, und ſucht aus ihm den Bruder zu machen.

Die „Menſchen“ ſollen eure „guten Werke“ ſehen: ſo heißt es weiter. Es iſt ein Irrtum, wenn man meint, daß die neu-

---

[1]) Schürer, a. a. O. III, S. 106. 403. 417 f.

testamentliche Exegese sich genügend klar darüber sei, was „gute Werke“ sind. Man konnte nicht zur wünschenswerten Klarheit darüber kommen, weil man sich nicht genügend mit dem pharisäischen Rabbinismus befaßte.

Einer der ältesten Vätersprüche lautet: auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf den Liebeserweisungen (Traktat Abot I, 2). Die Voraussetzung für die folgenden Ausführungen ist die, daß man zur Zeit Jesu diesen Spruch allgemein kannte. Wurde er doch auf Simeon den Gerechten,[1]) den letzten der „großen Synode“ zurückgeführt. Er soll ihn stets im Munde geführt haben.

Was will das Wort sagen? Dies: für den Bestand der Welt ist dreierlei nötig: die Beobachtung der Thora, die Ausübung des Gottesdienstes und die Leistung der Liebeswerke.

Zunächst ist die Unterscheidung von ṭōrā und ʿăbōdā (Gottesdienst) wichtig. Wie viel hat man darüber verhandelt, ob Paulus unter *νόμος* das ganze Gesetz (Kultusgesetz und Sittengesetz) oder nur das Sittengesetz meint! Hier erfahren wir, daß Thora = *νόμος* nur auf diejenigen Gebote sich bezieht, welche die Lebensführung zu ihrem Inhalte haben.

Wir beachten weiter die Stellung von ṭōrā und ʿăbōdā zueinander. Die Thora steht voran als erste Säule, auf der die Welt ruht. Der Lehrer der Thora, der Schriftgelehrte, kommt vor dem Priester. Der Stolz der Schriftgelehrten mag aber nicht der einzige Grund sein, warum die Thora vor der Aboda voransteht. Die Erfüllung letzterer ist für den größten Teil der Judenschaft schon darum unmöglich, weil vieles, was zu ihr gehört, nur in Jerusalem erfüllt werden kann. Der Diasporajude, bis zu einem gewissen Grade auch der palästinensische Jude, sie müssen beide darauf verzichten, der ganzen Kultusgesetzgebung zu entsprechen. Es gibt aber glücklicherweise eine Möglichkeit des Ersatzes. Das kann jedoch nicht das Werk des Gesetzes sein. Was geschieht, weil es nach göttlicher Forderung geschehen muß, kann nicht als Ersatz für andres geltend gemacht werden. Anders steht es mit den freiwilligen Liebeswerken, den gᵉmīlūṭ chăsādīm. Sie

[1]) Aus der Zeit Alexanders des Großen.

können als Ersatz für den Tempeldienst eintreten. „Einmal ging R. Jochanan ben Zakkai aus Jerusalem heraus, und es ging R. Josua hinter ihm her, und er sah das Heiligtum, wie es zerstört war. Es sagte R. Josua: wehe uns, weil der Ort zerstört ist, an welchem sie die Sünde des Volks versöhnten. Er sagte ihm: es tue dir nicht leid. Wir haben eine Versöhnung, welche wie dies ist, und welche ist es? Das ist die Wohltätigkeit, weil gesagt ist: denn ich will Güte und nicht Opfer.“[1])

Sollte es von ungefähr sein, daß uns dasselbe Wort zweimal noch im Munde Jesu begegnet? Matth. 12, 7 handelt es sich darum, daß es etwas Höheres gibt als selbst das Sabbatgebot, nämlich die Güte, die nicht hungern läßt. Jesus folgert das aus dem Worte Hos. 6, 6: Liebe will ich und nicht Opfer. Das Opfer gehört zur ʿăbōdā, zu den Geboten der ersten Tafel gehört auch das Sabbatgebot. Nicht anders ist es mit Matth. 9, 13. Die Pharisäer machen es Jesus zum Vorwurf, daß er sich durch Essen und Trinken mit den Zöllnern und Sündern verunreinige. Dieser fordert sie auf, hinzugehen und zu lernen, was es heißt: Liebe will ich und nicht Opfer. Die Reinigkeitsgebote der Schriftgelehrten sind aus der ersten Tafel gefolgert, folglich geht, wenn sie mit der Liebespflicht in Konflikt treten, die letztere vor. Für Jesus ist es aber Liebespflicht, sich der Sünder anzunehmen. Dazu ist er ja gekommen. Er stellt darum in noch höherem Maße und weiterem Umfang die tätige Liebe über die ʿăbōdā. Die gemīlūṭ chăsādīm stellt er höher als den Kultus, ohne diesen prinzipiell zu verwerfen.

Wie ist aber das Verhältnis der Thora zu den Liebeswerken? Zunächst ist zu sagen, daß die Vollerfüllung der Thora nicht geschieht durch Worte, sondern durch Werke. Es treten also nebeneinander Werke des Gesetzes und Werke der Liebe, *ἔργα τοῦ νόμου* und *ἔργα ἀγαθά* (gāmāl ist gleich: *ἀγαθοποιεῖν, ἀγαθοεργεῖν*). Werke der Liebe sind mehr als Gaben der Liebe! Wohltaten sind mehr als Wohlgaben. Es handelt sich bei den Wohltaten um persönliche Leistungen.[2]) Wir tun gut, diese Unterscheidung

[1]) Schlatter, a. a. O. S. 39.

[2]) Traktat Abot I 2, Anm. 15 der Itzkowskischen Ausgabe.

recht fest im Auge zu behalten. Sie liegt auch im Neuen Testamente vor. Das zeigt die Ausführung am Ende des 1. Timotheusbriefs über die Pflichten der Reichen (1. Tim. 6, 17 ff.). Da heißt es zuerst: Die in dieser Welt Reichen sollen Gutes wirken (ἀγαθοεργεῖν) und reich werden an guten Werken (πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς); dann heißt es weiter: sie sollen gern geben (εὐμεταδότους εἶναι). Wir haben also sicher zu unterscheiden: ἔργα νόμου, durch welche diejenigen Pflichten gegen den Nächsten erfüllt werden, für welche in der Thora ein ausdrückliches: „Du sollst" vorliegt, und ἔργα ἀγαθά, welche als ungebotene Werke aus freiem persönlichen Antriebe geschehen.[1] Von diesen sind wieder zu unterscheiden die Gaben der Liebe. Setzen wir diese Unterschiede als den Hörern der Berglehre gegenwärtig voraus, so gewinnt es Bedeutung, daß Jesus von seinen Aposteln freiwillige Liebestaten verlangt, nicht Gesetzeswerke. Es sieht so aus, als ständen für ihn die gᵉmīlūṭ chăsādīm nicht nur über der ʿăbōdā, dem Kultus, sondern auch über der ṭōrā, dem Gesetz. Wir werden dazu später mehr zu sagen haben.

Für jetzt wenden wir uns erst noch der Frage zu: wie kommt es zu diesen Liebeswerken? Das Wort Jesu hat auf sie eine Antwort. „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen." In diesem Zusatze ist die Anschauung enthalten, daß der eigentliche Wirker der Liebeswerke der Vater im Himmel ist. Ihm gebührt darum und ihm wird darum auch die Ehre. Die Apostel sollen ihre Werke so tun, bezw. sie tun ihre Werke so, daß sogar „die Menschen", d. h. alle, auch die „Heiden"[2]) merken, bezw. merken können: hier ist der Gott dieser Männer am Werke, und sie sind seine Werkzeuge. Damit ist jener Geschäftsverkehr mit dem Gottbankhalter (s. o.), in dem die guten Werke als Verdienst auf der „Haben"-Seite gebucht werden, ausgeschlossen. In

---

[1]) Weber, S. 284.

[2]) S. z. St.: Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. 1: Das Evangelium des Matthäus, Beck, München 1922, S. 239 ff.

scharfer Antithese gegen die Schriftgelehrten ist jeder Verdienstgedanke beseitigt.

Aber ist nicht in der Aufforderung: laßt euer Licht leuchten doch noch etwas enthalten, was das Wort nicht ganz auf der Höhe selbstlosen Liebens erscheinen läßt? Das wäre der Fall, wenn Jesus sagte: zeigt eure Werke, stellt sie zur Schau aus. Er sagt aber in feinem und doch entscheidendem Unterschiede davon: so ist es eure Pflicht. Wie es die Aufgabe des Lichtes ist, zu leuchten, so ist es eure Aufgabe, Liebe zu üben. Und hier kommt nun auch die oben rasch erledigte Gnome noch zur Geltung: es kann die Stadt auf dem Berge gar nicht verborgen bleiben. Üben sie Liebeswerke, dann merkt ihre Umwelt etwas davon, ob sie es wollen oder nicht. Das Wort ist ebensofern vom Prahlen mit dem Liebeswerk wie von dem scheinbar demütigen, in Wirklichkeit oft doch so hochmütigen Verstecken desselben. Und Matth. 6, 1 ff. ist nicht etwa gegen 5, 16. Dort handelt es sich um Gaben der Liebe; sie kann und soll man im verborgenen geben, aber Taten der Nächstenliebe lassen sich gar nicht verbergen.

Es wäre nun noch zu V. 16 die in ihm bei Matthäus zum erstenmal auftretende Wendung „euer Vater im Himmel" zu besprechen. Dies soll beim Vaterunser geschehen.

IV.

Jesus und das Gesetz.

(Matth. 5, 17—19.)

Im „Wirken des Christus" habe ich zu zeigen gesucht, wie der Anspruch Jesu, der Prophet zu sein, es verständlich macht, daß er sich über sein Verhältnis und Verhalten zum Gesetze, der Gabe des Mose, und zu den Propheten, den Erklärern des Mose (nach rabbinischer Auffassung), äußert. Es läßt sich auch zeigen, warum er dies gerade hier tut. Jesus hat die Aufgabe seiner Schüler formuliert. Aber da, wo er an die Stelle der Bilder die Sache setzt (V. 16[b]), da erscheinen nicht die Werke des Gesetzes, sondern die Werke der Liebe, die gᵉmīlūṭ chăsādīm. Es sieht so aus, als käme die erste Säule, auf der nach Meinung der Weisen die Welt ruht, für ihn und seine Schüler gar nicht in Betracht. Ein zeitgenössischer Hörer der Jüngerlehre, dem die Unterscheidung von *ἔργα νόμου* und *ἔργα καλά* bezw. *ἀγαθά* geläufig war, mußte ganz unwillkürlich innerlich fragen: und die Thora! Wo bleibt die?

Darauf antwortet V. 17 ff. Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, ich bin nicht kommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wenn wir den Terminus „kommen" wie eine Art Passivum von „senden" ansehen (s. ähnlich *τιθέναι* und *κεῖσθαι*), dann wird es noch deutlicher, daß Jesus hier von einer Aufgabe redet, zu deren Erfüllung er vom Vater gesandt ist, und die er nun auch auf seine Jünger überträgt. Es soll in ihm und durch ihn zur Vollerfüllung des Gesetzes (und der Propheten) kommen. Ein Streit darüber, ob Jesu Wort sich auf alles beziehe, was in den fünf Büchern Mose und in den Propheten steht, hätte nicht entstehen können, wenn man diese Frage mehr aus dem Gesamtcharakter der Rede, die Lehre ist, heraus zu entscheiden versucht hätte. Es handelt sich,

wie der Schluß der Rede deutlich zeigt, um Gebote, die der Mensch erfüllen soll, und zwar, wie die ganze Rede beweist, um Pflichten gegen den Mitmenschen. So ist hier unter νόμος die Thora im engeren Sinne als Komplex sittlicher Weisungen gemeint, und ebenso ist bei den Propheten an das gedacht, was sie an ethischen Mahnungen und Warnungen enthalten. Sie bieten ja die erste Erklärung, die erste Mischna zu Mose.

Damit ist auch gegeben, daß das Auflösen oder Erfüllen des Gesetzes sich auf das Tun des Gesetzes bezieht. Jesus bekennt sich zum Gesetz. V. 19 macht alle Bemühungen aussichtslos, etwas anderes unter Auflösen und Erfüllen zu verstehen als einerseits die Aufhebung auch nur des kleinsten Gebotes, so daß für es die Verpflichtung, es zu tun, nicht mehr gilt, und andrerseits die Erfüllung der Gebote durch die Tat. Daß es sich dabei um das vorhandene Gesetz und nicht um ein durch Jesu Lehren erst zur Vollendung zu bringendes Idealgesetz handelt, wird durch den V. 18 so stark als möglich ausgedrückt. Solange Himmel und Erde stehen, so lange muß und wird auch das Gesetz Mose in Geltung bleiben. Dieses Gesetz muß zu seiner Verwirklichung bis ins Kleinste hineinkommen durch Jesus und seine Schüler. Jedes Jod und Häkchen soll zur Geltung kommen. Und wenn einer seiner Apostel auch nur eines der kleinsten Gebote als nicht mehr verpflichtend erklären würde, soll er der Kleinste heißen im Himmelreich. Der Erfüller und Lehrer auch des kleinsten Gebotes wird groß im Himmelreich heißen.

Man hat V. 18 u. 19 immer als eine Schwierigkeit empfunden, nicht hinsichtlich der Erklärung, sie ist verhältnismäßig einfach, sondern als ein Wort im Munde Jesu. Er erscheint hier wie ein Genosse der pharisäischen Schriftgelehrten mit ihrer ängstlichen Sorge um die Erfüllung der Thora und ihrer bis ins Kleinste und Kleinliche gehenden Kasuistik. So kann man begreifen, daß mancher das Wort vom Jod und Häkchen ihm lieber nicht zutrauen möchte, und wenn er es ihm nicht abzusprechen wagt, es daraus zu erklären versucht, daß der Reformer Jesus hier sich selbst nicht recht verstanden habe. „Das Buchstabenwort Jesu gehört sicherlich (!) nicht zu denen, die sein innerstes Wesen bedeutsam enthüllen“

(J. Weiß, z. St.). Vielleicht hat Jesus sich selbst sehr wohl, aber der Erklärer ihn nicht verstanden. Zahn (z. St.) sucht eine Lösung des Problems in dem Sinne zu zeigen, daß im Laufe der geschichtlichen Entwicklung einzelne Teile des Gesetzes sich erfüllten und dann hinfällig wurden. Dem steht aber entgegen, daß das Jod und das Häkchen gerade in Geltung bleiben sollen, solange Himmel und Erde bestehen, und daß alle Forderungen, die aus ihnen erschlossen werden, ihre Erfüllung finden werden.

So steht man den Erklärungen der Stelle unbefriedigt gegenüber, und der Versuch, aus der Gleichzeitigkeit heraus eine befriedigende Lösung zu finden, liegt nahe.

Von dem berühmten Rabbi Hillel (zur Zeit Herodes des Großen) wird der an einen Heiden gerichtete Ausspruch überliefert: „Was du hassest, das tue auch deinem Genossen nicht an. Dies ist die ganze Thora, das übrige ist nur Erläuterung“ (s. auch Tobit 4, 13 ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jesus dieses Wort — man hat ihn ja schon zum Schüler Hillels machen wollen — gekannt hat. An ihm ist für uns die Zurückführung aller Verbote und Gebote auf ein Wort und die Bezeichnung dieses Wortes als Inbegriff der Thora bedeutsam. Hillel kennt also auch die Begrenzung der Thora (im engeren Sinne) auf die zweite Tafel, wie wir sie in dem auf Simeon den Gerechten zurückgehenden Väterspruch getroffen haben.

Mag nun aber Jesus das Hillelwort nicht gekannt haben, so ist es doch außer Zweifel, daß er die Zusammenfassung der Gebote der zweiten Tafel in dem einen kennt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Luk. 10, 25 ff. zeigen, daß diese Zusammenfassung durch die Gesetzeskenner Jesu bekannt ist, und durch Matth. 22, 39 ist gesichert, daß er sie sich zu eigen macht.

Sie ist auch uns wohl bekannt, nur zu bekannt. Wir haben daher gar kein Bedürfnis, sie noch genauer zu prüfen. Wir verstehen sie wie selbstverständlich christlich; wir müssen sie aber zuerst judäisch verstehen. Wie verstand der pharisäische Schriftgelehrte das Wort und wie Jesus? Das ist eine Frage, die der Erörterung und der Lösung bedarf. Durch Luthers Übersetzung ist die Formel schon christianisiert, und die Erzählung vom barmherzigen Sama-

riter wirkt in derselben Richtung. Sehen wir aber näher zu, so ist *πλησίον*, was wir mit „Nächster“ zu übersetzen gewohnt sind, Wiedergabe von rēă, Freund. Im Alten Testamente steht es auch für ăch, Bruder. In der Mischna und bei Hillel treffen wir den chābēr, den Genossen (z. B. Bābā kāmā II, 6). Das Gebot hört sich schon etwas jüdischer an, wenn wir sagen: Du sollst deinen Bruder, deinen Freund, deinen Genossen lieben wie dich selbst. Sofort entsteht ja die Frage: wer gilt als Bruder, Freund, Genosse?

Wenn wir die rabbinische Zusammenfassung der Gebote der zweiten Tafel recht verstehen wollen, so müssen wir zu sehen suchen, wie die Rabbinen die Gebote der zweiten Tafel überhaupt verstehen. Diese im Gebot der Nächstenliebe zusammengefaßten Gebote gelten, wie der ganze Dekalog, zunächst und eigentlich nur dem Israeliten. Dies in doppeltem Sinne. Der, dem die Verbote gesagt sind, ist nur der Israelit, und der, zu dessen Schutze sie gesagt sind, ist ebenfalls nur der Israelit. Das erstere ist leicht zu sehen. Der Empfänger des Dekalogs, das „du“ in ihm ist der israelitische Hausvater. Mit welchem Ernste man an dieser Beziehung bezw. Begrenzung festhält, sieht man z. B. daran, daß (nach der Mechiltha zu 2. Mos. 21, 14) die Weisen, wenn der Mörder ein „anderer“, d. h. ein Heide ist, das Verdikt, daß der Mörder sterben müsse, nicht auf ihn anwenden. Er ist frei von den (israelitischen) Gerichtsurteilen von Fleisch und Blut; aber das Urteil über ihn ist dem Himmel, d. h. Gott übergeben. Wichtiger aber ist, daß alle Verbote der zweiten Tafel bewußt nur die Schädigung des Israeliten verhindern wollen. Das wird schon aus dem Wortlaute der beiden letzten Verbote des Dekalogs deutlich: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden gegen deinen Freund! Laß dich nicht gelüsten des Hauses deines Freundes . . . noch alles, was dein Freund hat. Es läßt sich indessen nachweisen, daß auch die übrigen Gebote so zu verstehen sind. „Du sollst nicht töten!“ heißt das auch: Du sollst nicht töten deinen Volksgenossen? Ja. Ein Mörder ist, wer seinen Volksgenossen (rēʿēhū) mit einem Schwerte oder mit einem Eisen geschlagen, . . . so daß er gestorben ist (Sanh. IX, 1). Wichtiger noch und bedeutsamer ist die

folgende Stelle: beabsichtigte jemand einen Heiden zu töten und tötete einen Israeliten, so ist er frei (Sanh. IX, 2). Die merkwürdige Formel: er ist frei, bedarf der Erläuterung. Die Mischna sagt nicht: so ist das nicht schlimm oder so ist er straflos, sondern sie sagt: es ist für diesen Fall das jüdische Gericht nicht zuständig, denn es hat nichts mit der Tötung eines Heiden zu tun. Und dieser Fall wird sogar angenommen, wenn der Getötete zwar tatsächlich ein Israelit ist, die Absicht des Mörders aber einem Heiden gegolten hat. Man übergibt den Fall dem Gerichte Gottes. Für das Verbot des Ehebruchs ist schon durch das: „laß dich nicht gelüsten des Weibes deines Volksgenossen" die Beziehung auf das Weib des Israeliten gesichert. Außerdem steht aber auch noch 3. Mos. 20, 10 ausdrücklich: ein Mann, der das Weib seines Volksgenossen zum Ehebruch verführt, soll sterben. Dasselbe gilt endlich auch von dem Verbote: Du sollst nicht stehlen. Es ist den christlichen Theologen meist unbekannt, daß dieses Verbot den Menschendiebstahl (!) verbietet. Diese Beschränkung gewinnt man aus 2. Mos. 21, 16: wenn einer einen Mann stiehlt. Zu 2. Mos. 21, 16 tritt dann noch hinzu 5. Mos. 24, 7: wenn gefunden wird ein Mann stehlend eine Seele von seinen Brüdern... (Mechiltha zu 2. Mos. 20, 15 u. 21, 16). Daß man das Gebot: Du sollst nicht stehlen auch zur Zeit des Neuen Testaments so verstand, beweist 1. Tim. 1, 8. In der Stelle ist ganz deutlich auf den Dekalog Bezug genommen. „Das Gesetz gilt den Vater- und Muttermördern (4. Gebot), den Männermördern (5. Gebot), den Hurern und Knabenschändern (6. Gebot), den Menschendieben (*ἀνδραποδισταῖς* 7. Gebot), den Lügnern und Meineidigen (8. Gebot)."

Es gilt also, genau genommen, die zweite Tafel nur dem israelitischen Manne, und sie legt ihm ihre Verbote auf nur gegenüber dem israelitischen Manne. Dementsprechend ist der Sinn des sogenannten Gebots der Nächstenliebe: Du israelitischer Mann sollst den israelitischen Mann lieben wie dich selbst!

Nun verhandeln die Weisen auch über die Fragen der Einschränkung und der Verallgemeinerung dieses Satzes. Sie berücksichtigen dabei sowohl sein Subjekt als auch sein Objekt; sie

bleiben aber immer innerhalb Israels. So fragen sie z. B.: gelten die Gebote wirklich allen Männern in Israel? Darauf lautet die Antwort: natürlich nur denen, bei denen die Voraussetzungen vorhanden sind, unter denen sie ernsthaft geltend gemacht werden können. Sie gelten nicht dem irrsinnigen Mann; sie gelten nur mit Einschränkungen dem blinden Mann. Bestimmungen wie die, daß der Irrsinnige und Taubstumme der im Gesetze festgelegten Strafe nicht verfallen, wenn ihr Ochse jemand durch Stoß beschädigt, daß aber die Verantwortlichkeit eintritt, wenn der Irrsinnige verständig und der Taubstumme hörend geworden ist (Bābā kāmā IV, 4), zeigen, welcher Art solche Erwägungen sind.

Wichtiger als sie sind Erwägungen derart, ob die Verpflichtungen auch so für Frauen, Kinder, Sklaven gelten. Es leuchtet ein, daß sie nicht ohne weiteres auf diese Gruppen übertragen werden können. Das Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen," kann in seinem eigentlichen Sinn auf den Unmündigen nicht übertragen werden usw. Zu dem Satze: „schlägt einer (= ein Mann) einen Mann, und dieser stirbt, getötet soll er werden" (2. Mos. 21, 12), fragt die Mechiltha: Ist auch der Minderjährige (als Mörder) darin enthalten? Die Antwort lautet: nein. Ebenso wird auch gefragt: ob, wenn es heißt: „schlägt einer einen Mann," das auch auf Frauen und Kinder zu beziehen ist. Hier lautet die Antwort: Ja. Auch Frauen und Kinder sollen durch das Gebot geschützt werden. Ja, die Sorgfalt der Gelehrten wendet sich sogar dem Kinde im Mutterleibe zu. Immer aber besteht die gleiche Voraussetzung, daß alle diese in Frage Kommenden Israeliten sind.

Es ist aber weiter die Frage, ob für den pharisäischen Schriftgelehrten zur Zeit Jesu die Gebote in dieser allgemeinen Beziehung auf den Israeliten gelten. Wir erinnern uns daran, daß Hillel davon spricht, man solle dem Genossen, dem chābēr, nicht antun, was man selber nicht erleiden wolle, und daß auch die Mischna an die Stelle des Bruders den „Genossen" setzt (s. o.). „Genosse" ist aber für den Pharisäer nicht jeder Israelit, sondern nur der Mitpharisäer. Bei dem scharfen Gegensatz zwischen den Pharisäern, besonders den pharisäischen Schriftgelehrten, und dem ʿām hāāreṣ, dem „Pöbel", zwischen den Judäern einerseits

und den „Israeliten", Galiläern, Samaritanern andererseits, ist die Frage nicht ungereimt, ob der Schriftgelehrte die Forderung: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, jedem Israeliten gegenüber gelten läßt. Wir haben uns gewöhnt, die Frage des Schriftgelehrten: wer ist denn mein Nächster? mehr als in der Technik des Lehrgesprächs begründet oder als grundlose Entschuldigung anzusehen. Sie hat für ihn ganzen Ernst. Wenn man das Gebot von der Nächstenliebe richtig erfüllen will, muß man wissen, wer der Nächste ist. Und die Antwort des pharisäischen Schriftgelehrten lautet: mein „Genosse" ist mein Nächster.

Die Sachlage ist also die: Diejenigen, mit denen sich Jesus in der ganzen Berglehre auseinandersetzt und zu denen er seine Apostel immer wieder in Gegensatz stellt, vertreten die These: Ich habe die Pflicht der Liebe nur gegenüber dem, der mein Nächster ist, d. h. gegenüber dem Mitgliede meiner Genossenschaft. Diese Pharisäeranschauung kennen die Jünger; sie kennt auch das zuhörende Volk.

Wir haben damit endlich die Gleichzeitigkeit erreicht und vergegenwärtigen uns das Ergebnis. Zur Thora gehören nur die ausdrücklich formulierten Gebote und Verbote, zusammen mit den aus ihnen gezogenen und als hălāchā anerkannten Folgerungen. Die Thora gilt den Israeliten, daher gilt, die Pflicht sie zu erfüllen, zwar gegenüber dem Israeliten, nicht aber gegenüber dem Heiden, ja sie gilt nach Meinung des pharisäischen Schriftgelehrten eigentlich nur dem Genossen gegenüber, zum mindesten gilt das von der Pflicht der Nächstenliebe.

Nun verstehen wir erst recht das Wort: lasset euer Licht leuchten vor den „Menschen", daß sie eure „guten Werke" sehen. Diese Forderung macht die Pflicht zu tätiger Liebe gegenüber allem, was Menschenantlitz trägt, geltend, vor ihr fallen alle Schranken, sowohl die zwischen Israel und den „Völkern", wie die innerhalb Israels.

Wir sind bei diesen Erörterungen von dem Hillelwort ausgegangen. Man kann es nicht hören, ohne alsbald an ein ähnlich klingendes, aber inhaltlich doch ganz anderes Wort Jesu erinnert zu werden, an Matth. 7, 12: alles, was ihr wollt, daß die Menschen euch tun, das tut ihnen. Wir nehmen es hier

voraus, weil wir die Bedingungen für sein Verständnis eben erarbeitet haben. Daß das Wort kein nebensächliches ist, sieht man an dem Zusatz: das ist das Gesetz und die Propheten. Damit tritt es zusammen mit dem Hillelwort und der Antwort Jesu Matth. 22, 34 ff. Derselbe Zusatz macht es aber auch für Matth. 5, 17 ff. bedeutungsvoll, wo von der bis ins Kleinste gehenden Erfüllung des Gesetzes und der Propheten die Rede ist.

Man hat schon oft darauf hingewiesen, daß das Wort Jesu dem des Hillel durch die Wendung von der Negation zur Position überlegen sei. Darin liegt aber nicht der bedeutsamste Unterschied beider. Erst aus dem eben formulierten Gegensatz heraus wird der besondere Inhalt des Wortes ganz deutlich. Was ihr wollt, daß euch die Menschen (Gutes) tun sollen, das tut ihnen. Damit kommt zum Ausdruck, daß wir also von jedermann (da gilt nicht der Unterschied von Volksgenosse und Heide, von Genosse und Nichtgenosse) gern Gutes empfangen möchten. Auch der pharisäische Schriftgelehrte macht darin keine Ausnahme. Um so schnöder ist es, daß er bei der Erweisung des Guten seine Unterschiede macht.

Was ihr wollt, daß euch die Menschen (Gutes) tun sollen, das tut auch ihnen, d. h. „den Menschen". Die Pflicht, Gutes zu tun, gilt also allem gegenüber, was Mensch heißt, ohne jede Ausnahme. Endlich alles (Gute), was ihr wollt, daß euch die Menschen tun sollen, das tut ihnen. Damit ist der Nomismus überwunden. Die Frage ist nicht die: ist die Pflicht, dieses Gute zu tun, auch unter die 613 Gebote und Verbote befaßt? Was immer für ihn gut ist, habe ich ihm zu tun. Damit ist ein Maßstab für das Handeln gewonnen, nach dem jeder entscheiden kann, was ihm im gegebenen Falle dem Mitmenschen gegenüber zu tun obliegt. Er braucht nur zu fragen: was möchte ich, daß der andere in diesem Falle mir täte.

Wir ermessen heute kaum noch, was für eine Befreiung für den frommen, gewissenhaften Israeliten, besonders für den einfachen Mann in dieser „Lehre" Jesu liegt, denn wir haben nicht die lebendige Anschauung der Zeitgenossen von der Gebundenheit des „Laien" an die Autorität des Gesetzesauslegers, wie sie gerade zu Jesu Zeiten galt.

Nun verstehen wir aber auch, wie Jesus sagen kann, durch ihn solle das Gesetz zu seiner Erfüllung bis aufs Jota und Häkchen gebracht werden. Wenn so gehandelt wird, wie er lehrt, wenn in jedem Falle und jedem Menschen gegenüber Liebe geübt wird, dann kommt das Gesetz, dann kommen die Forderungen der Propheten zu ihrer Erfüllung und zwar in ihrem eigentlichsten Sinne, bis aufs Jota und Häkchen. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.[1]) Das ist keine Erkenntnis, die erst Paulus gefunden hat. Jesus hat sie seinen Jüngern vermittelt.

„Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf den Liebestaten“: so sagen die Weisen. Jesus sagt: die Welt ruht auf einem Fundamente auf der sich in der Tat beweisenden Menschenliebe. Er konnte sagen: Liebe will ich und damit den wahren Gottesdienst, und er konnte ebenso gut sagen: Liebe will ich und damit die wahre Gesetzeserfüllung. Matth. 5, 7—19 verraten nicht die Unklarheit des Reformers, vielmehr lassen gerade diese „Buchstabenworte“ in das Innerste Jesu hineinsehen.

Das Entscheidende zur Stelle ist gesagt. Doch sei noch einiges Einzelne zu V. 19 hinzugefügt, weil man gerade auch an diesem Verse sehen kann, wie sich der eigentliche Sinn nur dem Zeitgenossen erschließt. Jesus warnt davor, auch nur eins der kleinsten Gebote aufzuheben. Wer so lehrt, wird im Himmelreich der Kleinste heißen. Hier tritt die verschiedene Bewertung der Gebote durch den Schriftgelehrten ans Licht. Es gibt kleinste, kleine, große, größte Gebote. Wer kann nun wissen, welches in jedem Falle zu tun ist, welches im Konfliktsfalle zu tun ist und welches für diesen Fall zurücktreten muß. Es handelt sich also nicht um die generelle Aufhebung eines Gebotes (das würde *καταλύειν* heißen), sondern um die vorübergehende Suspendierung kraft der Autorität des Lehrers. So wird es auch verständlich,

[1]) Man übersehe nicht, daß Paulus sagt: *ὁ γὰρ πᾶς λόγος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται.* Wer das Liebesgebot erfüllt, hat die ganze Thora erfüllt (Gal. 5, 14).

daß Jesus nicht sagt: ein solcher kommt nicht ins Himmelreich, sondern: er wird im Himmelreich der Kleinste heißen. Die Apostel sollen gewarnt werden vor einer Versuchung, die auch an sie herantreten wird. Man sieht den großen Schriftgelehrten ordentlich in seinem Stolze vor sich, zu dem die Menschen kommen, um sich Rat zu holen, und der es übernimmt, für sie zu entscheiden, was zu tun ist. Ein solcher dünkte sich groß auf Erden und hoffte auch darauf, in der zukünftigen Welt zu den Großen zu zählen. Ihr nicht also! sagt Jesus. Ich will euch sagen, was ihr tun sollt, wem im Himmel Größe beigelegt wird. Dem, der Liebe übt und auf Grund der dadurch gewonnenen Einsicht „lehrt", wie man wandeln soll.

V.

Die bessere Gerechtigkeit.

(Matth. 5, 20—7, 23.)

A. Die bessere Gesetzesgerechtigkeit.

1. Die Einleitung (5, 20).

Wir kommen nun endlich zur Jüngerlehre. Sie wird eingeleitet durch das Wort: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der pharisäischen Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Die ausdrückliche Anknüpfung an das Vorhergehende durch *γάρ* ist nicht zu finden, wenn Jesus eben noch eine buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes gefordert haben sollte. Hat er aber gesagt: eure Gesetzeserfüllung muß aus der Liebe kommen, dann fährt er ganz folgerichtig fort: denn ohne diese bessere, die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten weit übertreffende Gerechtigkeit kommt ihr nicht ins Himmelreich.

Es ist sofort zu fragen, was mit dieser besseren Gerechtigkeit, wie Luther übersetzt, gemeint ist. Darüber kann nun kein Zweifel sein, daß von einer durch den Glauben angeeigneten Gerechtigkeit, die Gottes Gabe ist, hier nicht die Rede ist. Es handelt sich um die Lebensführung. Wenn man diese bessere Lebensführung aber nur in Kap. 5 beschrieben findet, dann bedeutet das eine bedenkliche Verkürzung. Es ist in der Lehre Jesu nicht nur von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz die Rede, d. h. von derjenigen Gerechtigkeit, die durch Erfüllung der Gebote gewonnen wird. Schon der Wortlaut der Stelle führt weiter. Die genaue Übersetzung lautet: wenn eure Gerechtigkeit nicht in noch viel höherem Maße (und ganz anderem Sinne) eine überreiche ist, als die der Schriftgelehrten (nach ihrer Meinung), dann . . . (*ἐὰν μὴ περισσεύῃ πλέον*). Damit ist gesagt, daß die Schriftgelehrten eine überreiche Gerechtigkeit zu besitzen behaupten. Sie wollen

ja auch nicht nur Gesetzesgerechte sein und mühen sich daher nicht nur um Gesetzeserfüllung, sondern sie beten, fasten, geben Almosen usw. und erwerben sich dadurch ein Mehr von Verdiensten, als die Gesetzeserfüllung einträgt. So kommt der Überfluß ihrer Gerechtigkeit zustande.

Was in Kap. 6 ausgeführt wird, gehört daher auch noch unter 5, 20, wie denn auch 6, 1 ausdrücklich wieder von Gerechtigkeit die Rede ist. Daß auch 7, 1—23 noch dazu gehören, wird die Auslegung zeigen.

Ehe wir uns nun der Einzelerklärung zuwenden, achten wir noch auf den tiefen, erschütternden Ernst des Wortes 5, 20. Von denen, die auf Grund ihrer überreichen Gerechtigkeit ganz gewiß ins Himmelreich zu kommen meinen, sagt Jesus: sie kommen nicht hinein. Man muß sich unter die Hörer der Berglehre setzen, um diesen Ernst ganz zu empfinden. Das Wort warf alles über den Haufen, was bisher gegolten hatte. Es machte aber auch frei von der Verknechtung unter die Schriftgelehrten und ihr Gerechtigkeitsideal. Sofort jedoch setzt Jesus ein anderes, höheres an die leer gewordene Stelle. Er macht nicht frei von den Schriftgelehrten und überläßt dann die Befreiten sich selbst. Er gibt ihnen eine neue Lehre.

Wir kommen nun an den Abschnitt, bei dem die aus der Gleichzeitigkeit gewonnenen Deutungen ganz besonders stark von den herkömmlichen abweichen. Es ist eine fast zum Axiom gewordene Meinung, Jesus fordere hier im Gegensatz zu den Schriftgelehrten, welche die Bestimmungen des Gesetzes auf das Werk beziehen, die rechte Gesinnung. Und eine vorschnelle Verallgemeinerung der Weisungen Jesu läßt besonders in 5, 21—48 die Ethik der Bergpredigt finden. Sie soll Gesinnungsethik sein. Aus den Inhalten der Forderungen folgern andere, daß es sich um eine Interimsethik handle, die für Dauerverhältnisse ungeeignet, auch nicht für solche gemeint sein soll.

Die Entscheidung über die letztere Meinung ist für uns schon dadurch gefallen, daß wir mit dem Charakter der Berglehre als einer Jüngerlehre Ernst machen und dementsprechend auch den Schluß 7, 24 ff. ernst nehmen. Die „Worte Jesu“ sind gelehrt,

damit sie getan werden, und zwar alsbald, unter den damals gegebenen Verhältnissen, und es ist nicht die Meinung, daß sie innerhalb dieses Äons jemals antiquiert oder unpassend werden könnten.

Die Meinung, Jesus habe den pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber den Standpunkt als einen neuen geltend gemacht: es kommt nicht auf die äußere Tat an, sondern auf die zugrunde liegende Gesinnung, konnte nur entstehen und konnte sich bis heute nur halten, weil man sich nicht ernsthaft genug darum gemüht hat, zur Gleichzeitigkeit zu gelangen. Es ist, als ob die Mittel, welche wir dazu haben, gar nicht vorhanden wären. Da sind „die Testamente der 12 Patriarchen". Daß ihnen eine jüdische Schrift zugrunde liegt, geht aus dem Inhalt deutlich hervor. Es ist wahrscheinlich, daß sie im ersten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind, also zur Zeit des Neuen Testaments. Nun ist es aber Tatsache, daß der Gedanke: aus der Gesinnung kommt es zur Tat, in dieser Schrift geradezu bestimmend ist. Das zeigt sich schon in der Anschauung von den sog. Wurzelsünden. Um nur ein Beispiel zu geben, sei auf das Testament Simeons verwiesen, das über den Neid handelt. Dort heißt es: „Der Neid herrscht über die gesamte Gesinnung des Menschen und läßt ihn nichts Gutes tun. Allezeit redet er ihm ein, den Beneideten beiseite zu schaffen" (Kap. 3). Hier haben wir die Verbindung von *φθόνος* und *φόνος*, und zwar deutlich in dem Sinn: der *φθόνος* führt zum *φόνος*. Damit ist aber gerade die Gesinnung qua Wurzel nicht als nebensächlich, belanglos und die Tat als entscheidend angesehen, sondern eher das Gegenteil ist der Fall. Wenn Jesu Größe und Originalität auf dem Gebiet der ethischen Theorie läge, dann käme sie bei näherer Kenntnis der Verhältnisse seiner Zeit oft bedenklich ins Wanken. Es kommt nicht nur auf die Tat, sondern auch auf ihre letzte Wurzel in der Gesinnung des Menschen an: so konnten auch die Rabbinen sagen, und so sagten sie auch.[1]) Beweis: der Expharisäer Paulus.

[1]) Weder ein Einspruch christlicher Theologen gegen diese These noch der triumphierende Hinweis jüdischer Gelehrter darauf, daß Jesus keine originelle Ethik biete, kann veranlassen, von diesem Satze etwas nachzulassen. Dazu ist das Zeugnis aus den Testamenten der 12 Patriarchen zu stark.

In Röm. 1, 18 ff. bietet er uns wichtige Ausführungen, die nicht erst von ihm als Christen geschaffen sind. Daß die Gottesleugnung schuldhaft ist, daß Götzendienst, Hurerei und Zerrüttung der Menschengemeinschaft ihre gottesgerichtlichen Folgen sind, ist jüdische Anschauung. Auch der sog. Lasterkatalog 1, 28 ff. ist nicht erst von Paulus geschaffen. In ihm finden wir aber auch das bedeutsame Paar Neid und Mord, *φθόνος, φόνος* (V. 29).

Es sieht demnach so aus, als sagte Jesus seinen Jüngern gar nichts Neues, wenn er sagte: zürnen ist so schlimm wie töten. Und es ist auch so. Wenn Jesus dies sagte, dann täte er den Schriftgelehrten mit der Verwerfung ihrer Gerechtigkeit unrecht. Er sagt aber etwas ganz anderes, als man gewöhnlich in diesem Worte findet, und was er sagt, das ist neu und steht im Gegensatz zu dem, was die Schriftgelehrten sagen und tun. Aber das muß nun die Erklärung zeigen.

2. Zum Gebot: Du sollst nicht töten (5, 21—26).[1])

Diese Verse sind in ihrer Formung hauptsächlich daran schuld, daß die Meinung entstand, das Folgende stehe unter dem Gesichts-

[1]) Die Meinung, daß Jesus 5, 21 ff. den Dekalog im neutestamentlichen Sinne auslege, ist so allgemein verbreitet, daß sie in die Katechismen übergegangen ist. Sie wäre nicht entstanden, wenn man immer gegenwärtig gehabt hätte, daß die beiden Sünden, von denen in Matth. 5, 21 ff. zuerst die Rede ist, das Töten und Ehebrechen bezw. *πορνεύειν* mit dem Götzendienst zusammen die 3 Hauptsünden sind. Wir haben hier dieselbe Nebeneinanderstellung der zweiten und dritten Hauptsünde wie bei Jak. 2, 11. Die beiden Verbote des Tötens und Ehebrechens sind dort nicht willkürlich nebeneinander genannt, so daß ebensogut zwei andere Gebote herangezogen werden könnten. Ihre Zusammenstellung erfolgt unter Wirkung nicht des Dekalogs, sondern des Schemas: Götzendienst, Mord, Ehebruch bezw. Hurerei. Vor dem Götzendienst zu warnen, dazu hat weder Jesus in seiner Berglehre noch Jakobus in seinem Briefe Veranlassung.

Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß wir auch Jak. 2, 11 der für das Verständnis von Matth. 5, 21 ff. so bedeutsamen Verallgemeinerung des *φονεύειν* begegnen. Wer den Armen verächtlich behandelt, *φονεύει*. Seine Ehre ist für sein Leben ebenso bedeutsam wie das tägliche Brot (Sir. 31, 25. 26). Auch sie ist für ihn Lebensmittel. Wer sie ihm nimmt, ist (in übertragenem Sinne) Mörder.

punkt: Gesinnung und Handlung. Wie stehen sie zueinander? Antwort: nicht erst, wer tötet, ist des Gerichts schuldig, sondern schon, wer zürnt. Hier haben wir ja eine eigentliche Formel für die Erkenntnis: die Gesinnung, aus der die Tat erwächst, ist ebenso zu werten, wie die Tat selbst. Hundert- und aberhundertmal hat man so in Kommentaren, Predigten und Katechesen Jesu Stellung zum Gesetz bestimmt. Und doch ist dieses Verständnis der Stelle falsch.

Wir müssen uns von den Rabbinen zur richtigen Deutung führen lassen.

Darauf lenkt schon die Einleitung: ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist. Diese Formel bedarf sorgsamer Beachtung. Es heißt nicht: ihr habt gelesen, was geschrieben steht, sondern ihr habt gehört, was gesagt ist. Damit ist gegeben, daß wir es im folgenden nicht mit dem geschriebenen Mosegesetz, sondern mit dem nur mündlich überlieferten Mosegesetz zu tun haben, mit der Thora, welche sich durch den Mund fortpflanzt. Diese mündlich überlieferte Thora schließt sich zwar an die geschriebene an, ist aber nicht einfach spätere Exegese, sondern wird ebenfalls auf Mose zurückgeführt. Es ist daher verhältnismäßig gleichgültig, ob wir übersetzen: was zu den Alten gesagt oder was von den Alten gesagt ist. Grammatikalisch sind beide Übersetzungen möglich. Das bestreitet auch Zahn nicht. Das eine Mal ist zu denken an die Überlieferung, daß Mose neben der geschriebenen Thora dem Volk am Sinai (das wären dann die „Alten") auch schon die mündliche gegeben hat. Im andern Falle wäre die Meinung: ihr habt die mündliche Lehre von den Alten (= den Weisen, den Lehrern) gehört, welche ihre Tradenten sind. Jedesmal ist aber die Gesamtanschauung die: zu dem geschriebenen Gebot „du sollst nicht töten" gehört ein ganzer Komplex von mündlichen Überlieferungen, die ebenfalls Thoracharakter tragen. An diese ist in der Jüngerlehre gedacht, und mit ihnen setzt sich Jesus auseinander. Manche dieser mit der Autorität des Mose gedeckten Überlieferungen stammt in Wirklichkeit von den Weisen. Sie sehen ihre Halachot als Explikation, sei es des geschriebenen, sei es des mündlichen Mosegesetzes an.

Wenn wir also V. 21 für uns Heutige verständlich übersetzen wollen, so müssen wir sagen: „ihr kennt den ganzen Überlieferungskomplex, der zu dem geschriebenen Gebot gehört: Du sollst nicht töten. Ihr wißt auch, daß der Satz (aus diesem Komplex) gilt: wer tötet, gehört vor das Gericht.“ Wüßten wir nun, was alles die Schriftgelehrten zu Jesu Zeit in den Lehrhallen zu dem Verbot: „Du sollst nicht töten,“ sagten, dann verständen wir Jesus ebenso mühelos wie seine Hörer. So aber müssen wir auf allen Wegen, die möglich sind, uns bemühen, es zu erfahren. Einiges davon erfahren wir aus den Worten der Berglehre selbst.

Es heißt: wer tötet, gehört vor das Gericht. Was ist das für ein Gericht? Die alsbald folgende Skala: Gericht, Synedrium, Feuerhölle legt für Gericht, *κρίσις*, bējṯ dīn, die Deutung „Gericht von Dreien“ nahe. Das ist die unterste Gerichtsinstanz, die man zu Jesu Zeit kennt. Sofort entsteht aber eine Schwierigkeit. Der Mörder kann nicht von Dreien gerichtet werden. „Lebensstrafsachen werden von den Dreiundzwanzig gerichtet“ (Sanh. I, 4). Der Mörder soll mit dem Schwert hingerichtet werden (Sanh. IX, 1). Ein Urteil von solchem Ernst fällen aber nicht die drei Männer des untersten Gerichts. Das legt die Vermutung nahe, daß unter Töten nicht die eigentliche Tötung gemeint sein kann.

Eine andere Erwägung führt zum selben Ergebnis. Es steht fest, daß zur Zeit Jesu kein israelitisches Gericht über einen Mörder abzuurteilen hatte. Das besorgte die weltliche Obrigkeit: in Judäa die römische, in Galiläa die herodianische Regierung. Im eigentlichen Wortsinn kam also das Gebot: Du sollst nicht töten, gar nicht für die Rabbinen praktisch zur Geltung. So entsteht auch hier wieder die Frage, ob das Töten in V. 21^{b} im eigentlichen Sinne gemeint sein kann. Sie kann auch so formuliert werden: gibt es ein *φονεύειν* im weiteren Sinne, dessen richterliche Aburteilung vor ein Gericht von Dreien gehört, so daß sich ganz korrekt sagen läßt: wer sich dieses Tötens schuldig macht, gehört vor das Gericht von Dreien?

Das gibt es. So stellt Jesus Sirach die Vorenthaltung des Taglohns, weil aus ihm der Lebensunterhalt bestritten werden

muß, dem Töten gleich: Es ist ein Mörder des Nächsten, wer ihm den Lebensunterhalt nimmt, und ein Blutvergießer, wer den Lohn des Taglöhners raubt (*φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν καὶ ἐκχέων αἷμα ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου* Sir. 31, 25. 26). Diese Vergehungen sind klagbar und die zuständige Instanz ist das Dreimännergericht. Wer in diesem Sinne tötet, gehört vor das Dreimännergericht.

Damit ist nun aber die bisherige Deutung von 5, 21 ff. unmöglich. Sie hat zur Voraussetzung, daß das Töten in der Stelle ernsthaft gemeint sei, denn nur so kann sie zu dem Satz kommen: der Zorn ist wie der Mord.

Sie ist auch so schon mit einer Schwierigkeit belastet, die oft nicht ernst genug genommen wird. Wenn das Zürnen als dem Morden gleich vor das Dreimännergericht gehört, dann muß das Rakasagen schlimmer sein als das dem Morden gleichgesetzte Zürnen. Denn das Rakasagen gehört vor das Synedrium, d. h. vor das Gericht von 23 Richtern. Es soll also das Schelt**wort**: Dummkopf, Hohlkopf, schärfer geahndet werden als die Zornes**gesinnung**. Zahn hilft sich damit, daß er meint, Jesus habe die Lehrmethode der Rabbinen verspotten wollen (z. St.). Andere sprechen V. 22[b] u. [c] Jesu ab und der engbegrenzten judenchristlichen Gemeinde zu (Weiß z. St.) oder vermuten eine spätere Glosse (Klostermann-Greßmann z. St.). Die Verlegenheit der Ausleger stammt aber aus der falschen Auslegung des Verses.

Ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, gehört vor das Dreimännergericht. Wir überhören nicht die Gegensätze: **ich** (im Gegensatz zu den Schriftgelehrten) sage **euch** (nicht jedermann). Das Wort ist also nicht ein allgemeiner Lehrsatz aus Jesu Ethik, sondern eine konkrete Anweisung für das praktische Verhalten der **Apostel**. Es bezieht sich sogar nicht einmal auf das Verhalten der Apostel gegen jedermann, sondern bezieht sich auf das Verhältnis und Verhalten des Apostels zum Apostel. Es **gilt zunächst nur für den Bruderkreis der Apostel**. Wir haben also zu übersetzen: wenn einer von euch seinem Mitapostel zürnt, dann begeht er ein Vergehen, das vor das Dreimännergericht gehört.

Es kommt nun alles darauf an, was *ὀργίζεσθαι* heißt. Wir nehmen zu rasch an, daß es hier auch heiße, was es sonst heißt, und die seelische Erregung bedeute, die, wenn nicht bemeistert, bis zum Mord führen kann. Es könnte aber auch sein, daß *ὀργίζεσθαι* in der Sprache der Rabbinen etwas anderes heißt. Wir beachten, um darüber zur Klarheit zu kommen, den neutestamentlichen Sprachgebrauch. Aus der nicht allzu häufigen Verwendung des Zeitworts ist nichts zu gewinnen, dagegen eher von der Verwendung des Hauptworts *ὀργή* aus. Im Jakobusbrief tritt uns 1, 19. 20 eine eigenartige Bedeutung von *ὀργή* entgegen, deren Beachtung um so mehr geboten ist, als die Berührungen des Briefes mit der Berglehre offenkundig sind und sein Anschauungsmaterial wie sein Wortschatz, besonders durch Spitta, als jüdischer Herkunft nachgewiesen sind. Es heißt dort: jeder Mensch sei langsam zum Zorn, denn des Mannes Zorn wirkt nicht Gerechtigkeit Gottes. Luther übersetzt gut: tut nicht, was vor Gott recht ist. Wir haben also hier eine Stelle, in der gesagt ist: wer zürnt, um dessen Gerechtigkeit ist es nicht gut bestellt. Ein feines Ohr könnte noch heraushören: obschon er es meint und im Zürnen einen Beweis von Gerechtigkeit sieht.

Nun ist dies deutlich, daß es sich an der Stelle nicht um Zorn ganz allgemein handelt. V. 19 versetzt uns in die versammelte Gemeinde, die über das „Wort" (V. 21) Aussprache hält. Dabei sei jeder schnell zu hören, langsam zu reden und langsam zum Zorn. Das Wort soll man ohne Zorn, vielmehr mit Sanftmut hören (V. 21). Es soll nicht alsbald, wenn das Wort das Gewissen trifft, die erregte Widerrede gegen den, der es redet, laut werden. Dieselbe Sanftmut, die das Gegenteil des leicht auffahrenden Zornes ist, soll aber auch der Lehrer, nicht nur der Hörer haben. In Kap. 3, wo von den Lehrern gehandelt wird, heißt es: der Weise und Verständige erweise aus einem guten Wandel heraus seine Werke in der Sanftmut und Weisheit. Also: der Weise (chāchām) ist nicht zornig, sondern sanftmütig. Entsprechend dieser Anschauung heißt es auch in Tit. 1, 7: Der Bischof sei nicht zornig (*ὀργίλος*).

In der Mischna treffen wir auf denselben Gegensatz. Der rechte Weise und Lehrer ist der Sanftmütige; der Zornige, Aufbrausende taugt nicht zum Lehrer. Von Hillel wird das Wort überliefert: der Aufbrausende kann nicht lehren (Abot II, 5). Von ihm selbst wird gerühmt, daß er im Gegensatz zu seinem Konkurrenten Schammai, dem Aufbrausenden, sanftmütig gewesen sei. Es gibt für diese Lehrertugend, bezw. -untugend förmliche Termini. Aufbrausend ist: kōfdān und sanftmütig ʿĕnᵉwān. Dieser Gegensatz zwischen dem sanftmütigen Hillel und dem zornmütigen Schammai ist zu Jesu Zeit gewiß allgemein bekannt gewesen. Der Heide, der den Hillel bittet, ihm die ganze Thora in so kurzer Zeit zu lehren, als man auf einem Bein zu stehen vermag, ist vorher bei Schammai gewesen, von diesem aber barsch abgewiesen werden.[1]) Von Hillel empfängt er die „goldene Regel“, von der wir oben sprachen. Jesus steht in diesem Stück auf seiten des Hillel. Ja er sagt sogar: solches Zürnen gehört vors Gericht, denn wer zürnt, ist wie ein Mörder.

Von dieser Deutung des Zürnens aus gelingt auch die Lösung des bisher unlösbar scheinenden Rätsels von V. 22^b u. ^{c}. Das „Zürnen“, vor dem Jakobus jedermann warnt, wird in besonderem, man möchte sagen technischem Sinne, von den Lehrern geübt und hat bei ihnen seine bedeutsamen Folgen. Von dem zornmütigen Schammai heißt es, daß er den ihn fragenden Heiden angeschrien und durch dieses Anschreien von sich weggewiesen habe. Der Terminus für dieses zornige Anschreien, Anfahren ist näsäph![2]) Das Wort ist terminus technicus für den Verkehr der Lehrer untereinander und bedeutet in der Rabbinensprache: einen Verweis erteilen. Das Hauptwort dazu: nᵉsīphā oder nᵉsīphūṭā bezeichnet einen geringeren Grad des Bannes. Über diese nᵉsīphā teilt Levy mit, daß sie, von einem Gelehrten erteilt, eine Wirkung von mindestens sieben Tagen habe, d. h. daß der Angefahrene und der Anfahrende für so lange geschiedene Leute sind, ja daß der Angefahrene auch für andere, so weit sie

---

1) Levy, a. a. O. III, S, 365 s. v. nᵉsīphā.

2) Ebd. S. 365 s. v.

darum wissen, zu meiden ist. Je nach der Würde des Bannenden konnte ein solcher Verweis auch länger wirken. War der Bannende ein Nasi, dann wirkte seine Nesipha 30 Tage. Interessant ist auch die Formel, mit der ein solcher Bann ausgesprochen werden kann. Rabbi, der große Redaktor der Mischna, rief dem Bar Kapra zu: „ich habe dich noch nie gekannt" (!). Infolgedessen beobachtete Bar Kapra 30 Tage. Derselbe Rabbi sagt zu Rabbi Chija bar Abba: „es ruft dich jemand draußen." Da beobachtete dieser die Nesipha. Durch diese Mitteilungen werden wir allerdings in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus geführt. Es ist aber nicht sehr wahrscheinlich, daß ein solcher Brauch in der Zeit, in der wir ihn zum erstenmal beobachten können, auch erst aufgekommen ist. Jedenfalls ist es möglich, daß er schon zur Zeit des Neuen Testaments bestand. Wir haben eben gehört, daß Rabbi die Bannformel brauchte: ich habe dich noch nie gekannt. Setzen wir statt ‚gekannt' ‚erkannt', so haben wir Luthers Übersetzung zu Matth. 7, 23: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*. Und sehen wir uns die Stelle unter Berücksichtigung der eben mitgeteilten Beobachtung etwas näher an, so gewinnt sie erhöhte Bedeutung. Um wen handelt es sich? Um Leute, die geweissagt, Dämonen vertrieben, viele Taten getan haben, also nicht ganz allgemein um Jesusjünger, sondern um falsche Propheten. Das sind Lehrer. Zu ihnen sagt Jesus feierlich, richterlich (er schreit sie nicht an, aber was er sagt, ist von furchtbar ernsten Folgen): ich habe euch noch nie erkannt. Damit weist er sie von sich, aber nicht nur für sieben Tage, wie ein gewöhnlicher Rabbi, nicht nur für 30 Tage, wie ein Nasi, sondern für immer. Hier redet an jenem Tage der höchste Rabbi, und sein Wort gilt in Ewigkeit.

Nehmen wir an, daß die Formel für die n^e^sīphā damals jedermann bekannt war, dann gewann das Wort für seine Hörer erst seine Schwere und Wucht.

Das Folgende verstärkt diese Annahme. Die n^e^sīphā ist die leichteste Form, die unterste Stufe einer Bannskala. Auf n^e^sīphā, die in der Regel für sieben Tage galt, folgt nīdūj,[1]) der Bann von 30 Tagen. Auf nīdūj folgt chērĕm, das

[1]) Levy, a. a. O. III, S. 322.

ist der schwere Bann auf unbegrenzte Zeit. Er liegt so lange, bis er wieder abgenommen wird. Wenn auf den leichteren Bann keine Buße erfolgt, dann spricht man den schweren Bann aus.[1])

Nun können wir die Erklärung von 5, 22 versuchen. Wer seinem Bruder „zürnt", der gehört vor das Gericht. Das ist die Meinung der pharisäischen Schriftgelehrten nicht. Sie sind im Gegenteil stolz auf ihre Banngewalt und üben sie gegeneinander im Namen und zur Ehre Gottes. Im Gegensatz dazu sagt Jesus zu den Aposteln, die die Lehrer der neuen Gemeinde sein sollen: ihr, nicht also! Er bannt das Bannen, auch das der leichtesten Form, aus ihrem Kreise, und um ihnen das recht eindrücklich zu machen, sagt er: solch ein Bann fällt auch unter die große Kategorie des Mordes (im weitesten Sinne).

Dann fährt er fort: wer aber zu seinem Bruder sagt: rēkā, der gehört vor das Synedrium. Wenn rēkā nicht mehr heißt, als „du Strohkopf", dann ist es allerdings unbegreiflich, daß Jesus sagen kann: wer so sagt, gehört vor das höhere Gericht von 23 Richtern, bei dem es um Kopf und Kragen geht. Nun heißt rēkā in der Tat meist: leerer Kopf, Hohlkopf, aber es heißt nicht nur das. Neh. 5, 12 ff. steht folgendes: Nehemia hat den harten Reichen zur Pflicht gemacht, ihren armen Brüdern deren Äcker, Weinberge, Ölgärten, Häuser zurückzugeben und ihnen die Schulden zu erlassen. Sie versprechen es. Das genügt aber dem Nehemia nicht: „Da ließ ich die Priester rufen und ließ ihnen einen Eid abnehmen, daß sie demgemäß verfahren wollten. Auch schüttelte ich meinen Busen aus und sprach: so möge Gott einen jeden, der seinem Versprechen untreu wird, aus seinem Hause und seinem Eigentum ausschütteln (d. h. exkommunizieren) und so soll er ausgeschüttelt und ausgeleert sein" (*καὶ ἔσται οὕτως ἐκτετιναγμένος καὶ κενός*). Das griechische Wort *κενός* heißt im

---

[1]) Levy, a. a. O. II, S. 111; s. auch Abot II, 10: Wärme dich an dem Feuer der Weisen; nimm dich aber vor ihrer Kohle in acht, daß du dich nicht verbrennst. Ihr Biß ist eines Fuchses Biß, ihr Stich Skorpiones Stich, ihr Zischen der Schlange Zischen, und alle ihre Worte sind wie Feuerkohlen. Hofmann bemerkt dazu bei Itzkowski (Sēder nesīkīm S. 336, Anm. 68): Biß, Stich, Zischen sind Bezeichnungen der drei Grade des Bannes.

Hebräischen: rejk. Es kann aber in Neh. 5, 13 nicht heißen: „Hohlkopf", sondern heißt mit dem ἐκτετιναγμένος zusammen: er soll gebannt sein.

Setzen wir diese Bedeutung in V. 22^b ein, dann lösen sich die Schwierigkeiten: wer aber seinen Bruder (= Mitapostel) bannt, gehört vor das Synedrium. So wie der (leichtere) Bann eine Steigerung des Verweises ist, so ist das Synedrium eine höhere Instanz als die drei Männer. Wir verstehen nun auch, warum wir gerade an dieser Stelle das aramäische Wort erhalten haben. Zum Bann gehört die Bannformel, und sie erfahren wir mit rēkā!

Wer aber sagt „More", der gehört ins höllische Feuer. Mit der Übersetzung ist schon angedeutet, daß hier auch das Wort μωρέ als terminus technicus genommen werden soll. Zahn erwägt, ob nicht das hebräische Wort mōrē: widerspenstig, als im ursprünglichen Text stehend anzunehmen sei. Er lehnt es ab, weil es hebräisch und nicht aramäisch sei. Haben wir aber in rēkā eine Bannformel gefunden, dann ist eine solche auch in V. 22^c zu erwarten und dann ist eine Herübernahme aus dem Hebräischen ins Aramäische nicht erstaunlich. Setzen wir mōrē = du Widerspenstiger, dann gewinnen wir einen vollbefriedigenden Sinn. Der Bann auf 30 Tage wird, wenn er nicht zur Besinnung und Umkehr bringt, auf weitere 30 Tage verlängert; wenn die Buße aber auch dann ausbleibt, dann erfolgt über den Widerspenstigen chĕrĕm, der unbegrenzte Bann. Mārā heißt stark, trotzig sein und heißt, besonders im Hiphil, gegen jemand trotzig auftreten. Ein Gelehrter, der gegen das Synedrium lehrt, gilt als Widerspenstiger.

Im Traktat Edujot V, 6 steht eine in mehr als einer Hinsicht lehrreiche Geschichte von Akabja, Sohn Mahalalels (im 1. Jahrh. n. Chr.). Er bezeugte vier Lehren. Da sagten die Weisen zu ihm: Akabja, widerrufe die vier Lehren, die du gesagt hast, so wollen wir dich zum Vorsitzenden des Gerichts für Israel machen. Da sagte er zu ihnen: lieber möchte ich mein Leben lang ein Tor (schōtē) heißen, als daß ich eine Stunde vor Gott ein Frevler würde; man soll nicht sagen: ich hätte um der Herrschaft willen

widerrufen. . . . Darauf taten sie ihn in den Bann, und er starb auch in dem Bann, und das Gericht steinigte seinen Sarg. Hier sehen wir an einem bedeutsamen Beispiel in eine uns fremde Welt hinein. Der fromme Akabja, dem „keiner in Israel an Weisheit und Sündenscheu glich", läßt sich um keinen Preis dazu bringen, vier Lehrsätze, die er „bezeugt", d. h. als von Autoritäten gehört und gelernt, weitergegeben hat, zu widerrufen. Auch der Bann hilft nichts. Er bleibt hartnäckig und stirbt im Bann. Damit wäre er der Hölle verfallen, wenn nicht die Weisen einen Ausweg wüßten. Es gibt ein Erleiden, das sühnt auch die mit dem Banne belegte Widerspenstigkeit, das ist die Steinigung. So nehmen sie symbolisch die Steinigung an seinem Sarge vor und retten dadurch den frommen Mann vor dem höllischen Feuer.[1])

Wer einen Mitapostel als „Widerspenstigen" in die Hölle verdammt, der gehört selbst in sie hinein: so heißt für uns nun V. 22[c].

Die Steigerung in den Nachsätzen ist nun wohlbegründet durch die Steigerung in den Vordersätzen.

Der Sinn von V. 21. 22 ist also in freier Wiedergabe folgender: Ihr wißt, daß die Schriftgelehrten von einer ganzen Reihe von Verfehlungen, die sie unter das Verbot: „Du sollst nicht töten," fassen, sagen: sie gehören vor das Gericht. Ich aber sage euch: es gibt noch andere Verfehlungen, die unter dieses Verbot gehören, Handlungen, die die Schriftgelehrten nicht als Verfehlungen ansehen, ja mit denen sie sich groß machen, die sie Gott zu Ehren zu tun wähnen. In heilig sein sollendem Zorn fahren sie ihre Genossen an und heben für sieben Tage die Gemeinschaft mit ihnen auf. Ich sage euch: das ist ebensogut Töten, wie etwa die Vorenthaltung des Taglohns. Sie bannen den Bruder mit dem leichteren Bann, indem sie ihn rēkā schelten. Ich sage euch, dies zu tun ist ebenso schlimm wie das Töten im eigentlichen Sinne und gehört wie dieses vor die 23 Richter. Sie wagen es sogar, den Bruder mit dem schweren Bann zu belegen. Das ist

[1]) Siehe mein „Wirken des Christus", S. 225 ff.

schlimmer als Tötung des Leibes und, wer dies tut, gehört in die Hölle.

Hierher gehört auch die Stelle Mark. 7, 6 ff. Der erwachsene Sohn, der das Hauswesen überkommen hat, gerät aus irgendeinem Anlaß mit seinem alten Vater in Streit. In der Erregung sagt er: korbān soll fortan sein, was du bisher von mir als Unterstützung bezogen hast, d. h. von nun an bekommst du nichts mehr von mir. Dieses erzürnte Korban-sagen wird als *κακολογεῖν* (= kālāl), als Fluchen bezeichnet. Indem dieser Fluch aber dem Vater die nötigen Lebensmittel entzieht, tötet er ihn. Von hier aus wird auch die Stelle 1. Tim. 1, 9 verständlich, wo gesagt ist, daß die Thora den Vater- und Muttermördern gegeben sei. Sie kann nicht sagen wollen, daß Vater- und Muttermord im eigentlichen Sinne den Söhnen verwehrt sei, sondern eben jenes Versagen der den alten Eltern pflichtmäßig zu gebenden Lebensmittel, welches in übertragenem Sinne ein Morden bedeutet.

Endlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß Luther bei seiner Erklärung des 5. Gebotes im Großen Katechismus sagt: „Mancher, ob er nicht tötet, so fluchet er doch und wünschet, daß, wer es sollte am Halse haben, würde nicht weit laufen.“ Ist ein Fluchen, das dem andern den leiblichen Tod „wünschet“, ein Töten, so noch vielmehr ein solches, das ihn vom ewigen Leben geschieden wissen will.

Damit ist den Aposteln in ihrem Kreise eine ernste und wertvolle Weisung für ihr Verhalten gegeben. Sie sollen, im Gegensatz zu den Schriftgelehrten, das gegenseitige Fluchen und Bannen meiden, da dies ihre Gemeinschaft immer wieder stören, ja vernichten könnte. Daß eine solche Mahnung nicht überflüssig war, sehen wir daran, daß der Schülerzank um die Ehre, der Größte zu sein, ihnen nicht fremd geblieben ist. Von ihm ist aber kein weiter Weg mehr zum Zürnen und Anfahren.

Wir haben oben von einer weltgeschichtlichen Bedeutung der Berglehre geredet. Ob wohl die Bedeutung von 5, 21. 22 geringer gewesen wäre, wenn man sie immer dahin verstanden

hätte, daß Jesus seinen Schülern das gegenseitige Fluchen und Bannen verbietet, indem er ihnen sagt: ihr werdet dadurch zu Mördern?

Bei dieser Deutung ist auch der Anschluß von V. 23 an V. 22 durch *οὖν* verständlich. Man sieht sie förmlich zum Tempel schreiten, die Schriftgelehrten, die eben einen Genossen mit dem Bann belegt haben, um ihr Opfer darzubringen. Sie sind stolz darauf, Gottes Sache so rücksichtslos zu vertreten, und ahnen nicht, daß sie Mörder und darum ihre Hände voll Blut sind (beides in übertragenem Sinne). Aus solchen Händen will aber Gott kein Opfer (Jes. 1, 10—15). Liebe will er, nicht Opfer. Also (*οὖν*), wenn einer seiner Jünger den Bruder gekränkt hat, soll er sich erst darum bemühen, mit ihm wieder ins Reine zu kommen. Dann erst kann er sein Opfer mit gutem Gewissen bringen.

Die Anfügung einer zweiten ähnlichen Weisung ohne jede Verbindung durch V. 25 findet ihre befriedigendste Deutung von der These aus, die Soiron (s. o.) vertritt, wonach Matthäus sachlich Verwandtes, das Jesus zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen gesagt hat, zusammenstellt, damit die gedächtnismäßige Einprägung an dieser sachlichen Verwandtschaft eine Stütze habe.

5, 25 gibt einen deutlichen Einblick in das Verfahren beim jüdischen Zivilgericht. Zuerst soll man einen Vergleich versuchen, damit es überhaupt nicht zur Gerichtsverhandlung komme, denn wenn diese erst einmal eingeleitet ist, gibt es keinen Vergleich mehr, dann muß nach strengem Recht verfahren werden, dann folgt *κρίσις ἀνέλεος* (Jak. 2, 13). Der Gläubiger kann den hartnäckigen Schuldner beim Kragen nehmen und vor den Richter führen (s. das *πνίγειν* Matth. 18, 28, hebräisch chānăk). An unserer Stelle ist die Situation die: der Gläubiger, das ist der *ἀντίδικος*, ist eben daran, den Schuldner vor den Richter zu bringen. Sie sind miteinander unterwegs (*ἐν τῇ ὁδῷ*) zu ihm. Kommt es nicht noch jetzt zur befriedigenden Auseinandersetzung zwischen beiden durch das Entgegenkommen des Schuldners und seine Willfährigkeit zu bezahlen (*εὐνοῶν*), dann erfolgt alles übrige

zwangsläufig, dann verurteilt der Richter zur Schuldhaft, übergibt den Schuldner dem Gerichtsdiener, und es folgt die Haft so lange, bis der letzte Quadrant bezahlt ist.

3. Zum Verbot: Du sollst nicht ehebrechen (5, 27—30).

Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Das heißt für uns nach der oben gegebenen Deutung: ihr kennt das, was die Schriftgelehrten zu dem geschriebenen Verbot mündlich hinzufügen. Hört nun, was ich euch zu diesem Gebot zu sagen habe. Wieder müssen wir sagen: wenn doch auch wir das alles wüßten, was die Schriftgelehrten lehrten, so wie die Jünger und die Hörer seiner Rede es wußten, dann würden wir ihn leicht verstehen.

Die Stelle scheint zunächst auch die Meinung zu begründen, daß Jesus von der bösen Tat auf die böse Gesinnung zurückgehe. Sie sagen: Du sollst nicht ehebrechen! Ich sage: schon die Begierde nach des Nächsten Weib ist Ehebruch! Aber auch dieses Wort ist nicht gesagt, um irrige Ansichten, falsche Theorien zu korrigieren, sondern um ein ganz bestimmtes Verhalten der Apostel, zunächst zu den Frauen ihrer Mitapostel, dann aber auch zu allen Ehefrauen zu fordern. Denn darüber ist kein Zweifel, daß das Wort zu den Aposteln als Ehemännern gesagt ist, und daß die Frau, nach der sie nicht begehren sollen, die Ehefrau ist.

Man tut den Rabbinen unrecht, wenn man behauptet: sie hielten die Begierde nach des Nächsten Ehefrau nicht für Sünde. Sie kennen das 10. Gebot, in dem es heißt: du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, und mit ihnen kennt dieses Gebot das ganze Volk, kennen es die Jünger. Daß der Ehebruch aus dem „bösen Trieb" kommt (jēṣĕr hārā), das weiß jeder Jude. Die zehn Gebote werden in der Mechiltha so verteilt, daß dem Gebot: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren," auf der zweiten Tafel entspricht: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib usw. „Die Schrift zeigt an, daß jeder, der begehrt, am Ende einen Sohn zeugt, der seinem Vater und seiner Mutter flucht, und einen ehrt, der nicht sein Vater ist."[1]) Das heißt

[1]) Mechiltha zu 2. Mos. 20, 17.

doch nichts anderes als: Das Begehren nach des Nächsten Ehefrau führt zum Ehebruch.

Der Satz der Mechiltha, daß man durch das Begehren allein nicht schuldig, bezw. straffällig wird, sondern erst, wenn man eine Tat tut (zu 2. Mos. 20, 17) spricht nicht dagegen. Man muß nur beachten, daß es sich nicht um eine Abwägung des Wertes von Begehren und Tat handelt, sondern um die Frage, wann das Gericht strafend gegen die Versündigung vorgehen soll. Darauf lautet die Entscheidung: nicht schon, wenn das Begehren ein Gelüst des Herzens bleibt, auch noch nicht, wenn es sich zum Wort verdichtet, sondern erst, wenn die entsprechende Tat geschehen ist. Auch Jesus sagt nicht: Du sollst den Mann schon steinigen, wenn er auch nur im Herzen die Ehe gebrochen hat.

Das Schema: Gesinnung—Handeln, Trieb—Tat trübt den Blick für das, was dasteht, und hindert das rechte Verständnis.

Man hat schon immer empfunden, daß bei der üblichen Deutung in der Stelle ein verwirrender Wechsel vorliegt. In V. 28 geht der Weg vom Begehren zum Ehebruch, in V. 29 vom Blick zum Begehren (und zum Ehebruch). Das rechte Auge kann nur dann zum Anlaß des Fallens werden, wenn es die Ursache des Begehrens wird. Die Unstimmigkeit zwischen den beiden Versen wird natürlich wieder am leichtesten beseitigt, wenn man (mit Wellhausen) V. 29 streicht (Kl.-Gr. z. St.). Läßt man beide Verse stehen, dann führt die empfundene Schwierigkeit wohl zu der Forderung, auf die Deutung des Wortlauts von V. 29 zugunsten der Versenkung in die heroische, begeisterte Gesinnung Jesu zu verzichten (Weiß z. St.). Das ist aber auch keine befriedigende Lösung.

Es kommt alles auf die Deutung der Worte an: wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren. Die genauere Übersetzung ist meist die: wer ein Weib ansieht in der Absicht, ihrer zu begehren (*πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι*), der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen. Kl.-Gr. sagen, es sei kaum zu entscheiden, ob *ἐπιθυμεῖν* oder *βλέπων* den Ton habe (z. St.). Rein nach dem Bau des Satzes hat jedenfalls *βλέπων* den Ton: jeder, der ein Weib erblickt. Das ist die erste Vorbedingung, daß der Blick eines Mannes auf ein Weib fällt. Die Frage ist nun: in welche Beziehung ist

dieser Blick auf das Weib zum Begehren zu setzen? Ist der Blick veranlaßt durch die im Herzen lebende Begierde, oder entzündet sich am Blick auf das Weib erst die Begierde? Im letzteren Falle wäre zu übersetzen: Jeder, bei dem es, wenn er ein Weib erblickt, infolgedessen zur Begierde nach ihr kommt, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen. Diese Übersetzung entspricht dem *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* mindestens ebensogut, wenn nicht besser. Die Entscheidung ist aber weniger von der Grammatik aus zu gewinnen als von dem Gebot her, auf das das Wort deutlich hinweist, vom 10. Gebot her.

Das Weib des Nächsten ist dort eingeordnet in „alles, was der Nächste hat". Was heißt nun: laß dich nicht gelüsten, oder: du sollst nicht begehren. Es heißt: du sollst nicht haben wollen. Ich will (und muß) dies Haus haben: so sagt der, den es nach dem Hause des Nächsten gelüstet. Wie kommt es aber zu diesem Gelüsten? Der Mann tritt nicht in der Absicht an das Haus heran, es sich nach ihm gelüsten zu lassen. Sondern er sieht das Haus, es gefällt ihm, der Wunsch entsteht, es zu haben, und aus diesem Wunsch entsteht, wenn er nicht Widerstand findet, das Verlangen: ich will und muß das Haus haben. Dieses Verlangen, immer stärker werdend, hat dann schließlich den Versuch zur Folge, es an sich zu bringen. Nicht anders ist es mit dem Knechte des Nächsten. Der Nachbar sieht den Knecht; er findet an dem tüchtigen Arbeiter Gefallen, möchte ihn gar zu gern haben, nährt diesen Wunsch, und so entsteht das Begehren: ich will ihn haben.

Ganz ebenso verhält es sich nun auch mit dem Begehren nach des Nächsten Weib. Ein Ehemann sieht die Frau eines andern, vielleicht zum ersten Male und ganz zufällig; sie gefällt ihm; er möchte sie „haben" und schließlich wird der Wunsch zum leidenschaftlichen Begehren nach ihr. Wenn es so vom Blick zum Begehren kommt, dann ist das schon Ehebruch, sagt Jesus.

Bei dieser Deutung schließt sich V. 29 ganz folgerichtig an V. 28 an. Die Unstimmigkeit zwischen den beiden Versen ist beseitigt. Denn wenn das Erblicken die Veranlassung der Begierde ist, dann ist das Auge die Falle.

Die Forderung Jesu ist nach dieser Deutung keine leichtere, sondern eine schwerere. Ja, wir gewinnen jetzt erst das Verständnis für die *bessere* Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten. Er sagt nicht: es darf kein Begehren nach dem Weibe des Nächsten geben, denn das ist Ehebruch, sondern der Blick auf das Weib darf nicht zum Begehren nach ihr führen, besser *verführen*, denn das ist Ehebruch. Mit dieser Forderung überbietet Jesus in der Tat die Schriftgelehrten. Dies aber nicht darum, weil sie den begehrlichen Blick nicht für Sünde hielten. Sie beschäftigen sich viel mit ihm und verurteilen ihn scharf. Jeder, der hinter einem Weibe her durch den Fluß geht, hat kein Teil an der zukünftigen Welt.[1]) Dabei ist allerdings Voraussetzung, daß der Lüsterne dies absichtlich tut, um die entblößten Beine der Frau zu sehen. Man könnte in diesem Worte, da der Ehebrecher kein Teil an der zukünftigen Welt hat, eine weitgehende Verwandtschaft mit Jesu Wort sehen. Doch bleibt auch so ein bedeutsamer Unterschied. Jesus verwirft nicht erst das Tun des Lüsternen, der nach Gelegenheit sucht, der Augenlust zu frönen. Er verwirft es schon, wenn es bei dem ungesuchten Blick auf das Weib zu lüsternen Regungen kommt.

Damit sind wir erst an den Kernpunkt des Problems gekommen. *Es handelt sich um die Frage des Verkehrs beider Geschlechter*, und zwar zunächst um den Verkehr von Ehemännern mit den Frauen anderer. Der Schriftgelehrte sagt: Dieser Verkehr ist möglichst zu vermeiden. In Abot I, 5 heißt es: Jose, Sohn Jochanans aus Jerusalem (einer aus den fünf Paaren) spricht . . .: „Sprich nicht viel mit dem Weibe. Vom eigenen Weibe sagt man dies; um wie viel mehr gilt es vom Weibe eines andern. Daher sagten die Weisen: jeder, der viel mit dem Weibe spricht, zieht sich Unheil zu, vernachlässigt die Thora und ererbt am Ende die Hölle.“ Die Voraussetzung dieser Warnung ist die Anschauung, daß das Sprechen mit dem Weibe sich mit Sicherheit der sexuellen Sphäre zuwendet. Als die Veranlasserin ist dabei die Frau gedacht. „Das Sprechen des Weibes bezieht sich nur

---

[1]) Bischoff, Jesus und die Rabbinen. Leipzig 1905, S. 40 ff.

auf Buhlerei."[1]) Das Weib „reizt" den Mann. Es bedarf dazu aber nicht erst der Rede. Schon der Anblick des Weibes reizt. Daher sieht man es besser gar nicht an. „Rabbi Akiba sah das Weib des Tyrannen Rufus an. . . . Ist es denn erlaubt, Frauen anzusehen? Es heißt doch: du sollst dich hüten vor jeder bösen Sache (5. Mos. 23, 10). Also soll ein Mann kein schönes Weib ansehen, selbst wenn es ledig ist; auch kein Eheweib, selbst wenn es häßlich ist; auch nicht die bunten Kleider eines Weibes . . . und wenn du voller Augen wärest wie der Todesengel."[2]) Es wäre zwar schwer, diese Forderung zu erfüllen, wenn man so viele Augen hätte, aber es müßte sein. Unter den sieben Gruppen von Pharisäern, die man unterscheidet, ist auch „der Pharisäer des Blutverlustes", der aus Furcht, ein Weib anzusehen, die Augen zusammendrückt und so sich blutig stößt.[3]) Man versucht also, den geschlechtlichen Reiz, der von der Frau ausgeht, dadurch zu vermeiden, daß man sie gar nicht ansieht und, wenn sie einem unvermutet in den Weg tritt, die Augen zukneift. Voraussetzung ist dabei, daß der Anblick des Weibes den Mann notwendig in geschlechtliche Erregung versetzt. Die orientalische Geringschätzung des Weibes tritt uns darin entgegen. Der Verkehr zwischen Mann und Weib ist vergiftet, weil man im Weib nur das Geschlechtswesen sieht. Und je peinlicher und eifriger sich der Mann vor dem Blick auf die Frau des andern hütet, desto stärker bleibt das Verächtliche und Unsaubere, was in dieser Stellung zum Weibe liegt, gegenwärtig.

Wir haben nunmehr die Vorbedingungen für das Verständnis des Jesuswortes gewonnen. Es ist nur aus dem Gegensatz gegen die eben geschilderten Anschauungen heraus zu verstehen. Jesus redet nicht von der Bosheit des Weibes, „der bösen Sache". Er läßt es auch nicht gelten, daß der Blick auf das Weib zum Begehren nach ihm führen muß. Sondern er fordert von seinen Jüngern: ihr (ich sage euch) sollt das Weib eures Mit-

---

[1]) Levy, a. a. O. IV, 545 s. v. sīchā.

[2]) Bischoff, a. a. O. S. 40.

[3]) Levy, a. a. O. s. v. phārūsch.

apostels sehen können (und wenn es das reizendste wäre), ihr sollt mit ihm reden, verkehren können, ohne daß es zur sinnlichen Begierde kommt. So muß es in eurem Kreise, im Kreise meiner Schüler sein, und zwar unbedingt, denn das am Anblick entzündete Begehren ist Ehebruch.

Unbedingt muß es so sein. Die Unbedingtheit der Forderung kommt in den Versen 29 und 30 zum Ausdruck. Ärgert dich dein rechtes Auge = wird dir dein rechtes Auge zur Versuchung, so reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine rechte Hand = wird sie dir zur Versuchung, so haue sie ab und wirf sie von dir. Die Verse bieten zwei Schwierigkeiten. Die Selbstverstümmelungen, welche Jesus fordert, helfen dem Übel nicht ab. Es bleibt ja das linke Auge als Einfallstor für die verführenden Reize der Frau, und es bleibt die linke Hand als Vermittlerin geschlechtlicher Erregung. Andererseits ist die Forderung so kategorisch ausgesprochen, daß sie mehr als nur bildliche Rede zu sein scheint. Die einfachste Hilfe ist auch hier wieder das Streichen der beiden Verse. Für V. 30 bietet die schwankende Textüberlieferung eine gewisse Veranlassung. Die Bezeugung des Verses ist aber immerhin so gut, daß gewichtige Gründe hinzukommen müßten, um die Streichung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Daß mit einem Male auch die Hand genannt wird, obwohl vorher nur vom Anblick des Weibes die Rede war, ist für uns keine Schwierigkeit. Was alles die Schriftgelehrten zu dem Verbot: Du sollst nicht töten zu sagen pflegen, das ist die Voraussetzung für Jesu Worte. Und sie reden auch von der Hand. „Hand in Hand bleibt Böses nicht ungestraft," heißt es in Spr. 11, 21, und die Rabbinen sagen, daß das von dem gelte, der einem Weibe Geld in die Hand zählt.[1]) Wie das Erblicken des Weibes, so führt auch die Berührung des Weibes zum Begehren. Da aber auch die Hand als Falle bezeichnet ist, ist auch hier nicht von der absichtlichen, durch Lüsternheit veranlaßten Berührung die Rede. Die Berührung erzeugt die Begierde.

---

[1]) Bischoff, a. a. O. S. 40.

Wir halten also V. 30 für einen ursprünglichen Bestandteil des Textes. Von ihm aus läßt sich auch die Rede vom Abhauen und Ausreißen verstehen, von ihm aus auch die beim Auge nicht zu verstehende Rede vom Ausreißen des rechten Auges. Nach 5. Mos. 25, 11 soll die Hand des Weibes, das, wenn zwei Männer streiten, um dem ihrigen zu helfen, nach dem Schamglied des andern Mannes greift, abgehauen werden. Es ist dies die einzige Stelle im kanonischen Alten Testament, in der von etwas Derartigem die Rede ist. Sie ist demnach für die Schriftgelehrten nach ihrer ganzen Methode die „Vaterstelle", für das Reden vom Abhauen der Hand. Es ist also gerade das Gegenteil von dem nahegelegt, was Kl.-Gr. meinen, daß man nämlich von der bildlichen Verwendungsweise, die das Abhauen der Hand und des Fußes und das Ausreißen des Auges in Mark. 9, 42 ff. finde, ausgehen müsse. Wir haben von der buchstäblichen Bedeutung des Abhauens auszugehen und die ursprüngliche Beziehung auf die Geschlechtssphäre zu beachten.

Wir schenken zunächst der Stelle 5. Mos. 25, 11 die nötige Aufmerksamkeit. Es ist in ihr nicht von unzüchtiger Absicht die Rede. Die Frau will ihrem Manne nur helfen, und dennoch soll ihre Hand abgehauen werden. Das heißt doch mit andern Worten: sie mag ihrem Manne helfen auf jede Weise, nur nicht auf diese, denn das Schamglied eines Mannes zu berühren, ist dem Weibe unbedingt verboten. Wir treffen diesen Satz in der Tat auch als bereits verallgemeinerten bei den Rabbinen. Rabbi Tarphon (ca. 90—130) hat gesagt: die Hand (nicht nur die des Weibes), die nach dem Schamgliede des Mannes greift, soll abgehauen werden.[1]) Bischoff bemerkt dazu, daß eine solche Berührung verboten sei, auch wenn sie ohne unzüchtige Absicht geschieht, weil sie leicht einen wollüstigen Reiz ausübt. Wenn nun auf solche Berührung eine so harte Strafe steht, dann ist es besser, dadurch radikal zu helfen, daß man jede Berührung des andern Geschlechts verbietet. Und sicher galt nicht nur, daß der Mann ein Weib nicht anrühren solle, sondern auch umgekehrt. Hier davon zu

[1]) Bischoff, a. a. O. S. 45.

reden, ist aber keine Veranlassung, da Jesus zu Männern spricht. Solches und ähnliches haben wir uns als mündliche Lehre der Schriftgelehrten zum Gebot „Du sollst nicht ehebrechen" zu denken.

Wir achten auf die Strafe. Sie ist von großer Strenge. Sogar dem Feinde hackt man nur die Daumen an den Händen und die großen Zehen an den Füßen ab (Richter 1, 6. 7); dem Weibe, das seinem Manne helfen will, kostet dies die ganze Hand. Die Strenge der Strafe ist auch empfunden worden. „Dein Auge soll ihrer nicht schonen," heißt es darum im Gesetz. Ob diese Strafe jemals vollzogen worden ist, läßt sich nicht ausmachen. Daß aber die Strafe des Handabhackens nicht nur auf dem Papier stand, zeigt die Überlieferung, daß der Hasmonäer Alexander Jannai dem Jissachar von Kefar Barkai wegen einer spöttischen Bemerkung die rechte Hand abzuhacken befohlen habe. Jissachar erreichte durch Bestechung, daß ihm die linke Hand abgehauen wurde. Als aber der König das erfuhr, ließ er ihm auch die rechte noch abschlagen (Pesachim 57[a]). Es wird sich schwerlich über die geschichtliche Tatsächlichkeit dieser Erzählung etwas ausmachen lassen. Sie ist aber auch so von Bedeutung für uns. Sie zeigt erstens, daß man die Rede vom Abhauen der Hand nicht nur bildlich nimmt, und zweitens, daß die rechte Hand als die wertvollere gilt. Man ist auch in Palästina rechtshändig. Die rechte Hand ist zudem die Greifhand und kommt daher bei der Berührung des Weibes zuerst in Betracht.

Nun zeigen sich allerdings auch Spuren davon, daß die Rede vom Abhauen der Hand Redensart ist. „Wenn jemand sagt: Blende mir das Auge, haue mir die Hand ab, brich mir den Fuß, so ist der, der es tut, schuldig, d. h. straffällig,"[1]) denn der, der so sagt, meint es nicht buchstäblich und ernst. Und wenn von Rabbi Huna[2]) berichtet wird: er ließ demjenigen die Hand abschlagen, der sie erhob, um seinen Nächsten zu schlagen, so ist das schwerlich buchstäblich zu nehmen, sondern soll heißen: er lehrte, daß dem, der dies tut, eigentlich die Hand abgehauen werden müßte.

---

[1]) Bābā kāmā VIII, 7. [2]) Levy, a. a. O. IV, 357 s. v. käz.

Nun verschärft Jesus die Redensart aber noch, indem er sagt: du sollst selbst mit eigener Hand dein Auge ausreißen, deine rechte Hand abhacken. Wenn schon die Formel: du sollst mir die Hand abhacken (eine Art Beteuerungsformel) nicht ernst genommen werden darf, und der, der ihr Folge gäbe, sich straffällig machte, so läßt sich sagen: wer Jesus zutraut, daß er es seinen Aposteln buchstäblich zugemutet habe, selbst ihr Auge auszureißen, der macht sich straffällig.

Wir haben es mit einer damals jedermann verständlichen und durch die Wendung, die Jesus ihr gibt, noch verschärften Redensart zu tun, deren Sinn ist: auf keinen Fall darf es bei euch zum Begehren des Weibes eures Mitapostels kommen. Ihr müßt das Weib eures Bruders ansehen können, ohne daß sie euch „reizt", ihr müßt ihr die Hand geben können, ohne dadurch sinnlich erregt zu werden. Es muß einen Verkehr zwischen euch und den Frauen geben, der rein ist und rein bleibt, der nicht durch die Sinnlichkeit beschmutzt wird. Ihr, ihr Männer habt die Pflicht, es dahin zu bringen. Von euch muß die Reinigung und Gesundung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander ausgehen.

Eine solche Forderung hat kein Schriftgelehrter zu stellen gewagt. Das ist bessere Gerechtigkeit. Hat aber Jesus nicht zu hoch gegriffen? Verlangt er nicht etwas, was nicht leistbar ist? Er verlangt es nicht allgemein. Seine Forderung richtet sich an seine Jünger. Und er macht ihnen gegenüber die Forderung nicht als ein Gesetzeswerk geltend, das sie aus eigener Kraft leisten sollen. Er erwartet von ihnen Werke der Güte, die den Vater preisen, die also letztlich in der wirksamen Gegenwart Gottes in ihnen ihren Grund haben. Und es ist ein Werk der Güte gegenüber dem weiblichen Geschlecht, was hier gefordert wird. Unbefangen mit der Frau reden, weil man sie nicht für eine böse Sache hält; ihr die Hand geben in Reinheit, das ist Ehrung des Weibes. Die Augen vor ihr zudrücken und die Hand vor ihr zurückziehen, das ist tiefste Kränkung des Weibes. Wer so zum Weibe steht, wie Jesus will, der erfüllt das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen bis aufs Jota und Häkchen aus Liebe und Güte.

Die menschheitsgeschichtliche Bedeutung der Forderung Jesu ist leicht einzusehen. Die Welt des Islam zeigt uns die Verachtung der Frau, aus der Jesus sie befreit hat, heute noch in erschütternder Deutlichkeit. Der Verschluß im Harem, das Fenstergitter am Balkon, der nach der Straße liegt, die Vermummung der Frau, sobald sie das Haus verläßt: sie haben alle die Anschauung zur Voraussetzung, daß das Weib für die andern Männer am besten möglichst wenig sichtbar wird und, wo es in die Öffentlichkeit tritt, seine Reize verhüllen muß, weil es die Männer erregt.

Nun soll gewiß nicht gesagt werden, daß diese Zustände geradeso zur Zeit Jesu unter den Juden geherrscht haben. Es handelt sich um eine uns heute noch zugängliche Illustration, die die Grundeinstellung zum Weibe deutlich machen soll, welche bei den pharisäischen Schriftgelehrten vorliegt. Im einzelnen mag manches besser gewesen sein. Es sei aber doch auch daran erinnert, daß in mancher orthodoxen Synagoge die Frauen heute noch hinter dem Gitter sitzen, das sie für die Männer unsichtbar macht.

Jesus hat die Männer und die Frauen füreinander befreit von der Übermacht der Sinnlichkeit. Voraussetzung für das neue Verhältnis ist allerdings die Jüngerschaft. Wo diese Voraussetzung fehlt, wird die Freiheit leicht zur Frechheit und wandelt sich ihr Segen in Fluch. Die sog. Christenheit von heute, gerade von heute, bietet dafür erschütternde Beispiele übergenug.

4. **Zur Frage der Ehescheidung** (Matth. 5, 31. 32.)

Um das, was Jesus zu dieser Frage sagt, recht zu verstehen, dazu bedürfte es einer eingehenden Schilderung der durch die Leichtigkeit der Scheidung geschaffenen Verhältnisse. Wir können uns die Verwirrung und Verwüstung der ehelichen Verhältnisse, die dadurch bedingt war, gar nicht groß und verhängnisvoll genug vorstellen. Ehe wir aber darangehen, das Nötigste darzubieten, sei einiges Allgemeine zur Frage vorausgeschickt.

Jesus tritt mit den Weisungen zur Frage der Ehescheidung nicht als Ehereformer in Israel auf. Sie sollen nicht alsbald

für das ganze Volk in Wirklichkeit umgesetzt werden. Was er sagt, sagt er zunächst seinen Jüngern, den Aposteln (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν), und dann soll es selbstverständlich auch denen gelten, die seine Jünger werden. Er hält seinen Jüngern auch keine Vorlesung über das Wesen der Ehe, sondern gibt ihnen praktische Anweisungen, die von dem Tage an, da er sie gibt, für sie Geltung haben und Beobachtung verlangen. Darum äußert sich Jesus auch nicht zur Frage der gleichzeitigen Vielehe. Sie ist zur Zeit des Neuen Testaments prinzipiell noch nicht beseitigt. Dem König billigt z. B. die Mischna 15 Frauen gleichzeitig zu. Wie sollte auch ein Schriftgelehrter die gleichzeitige Vielehe verbieten können, wenn doch Abraham, Jakob, David, Salomo in ihr gelebt haben! Jesus hat es auch nicht nötig, in einem Wort an seine Jünger erst für die Einehe einzutreten. Seine Jünger sind wohl alle verheiratet, aber nur mit einer Frau. Das aber ist richtig: wo man sich nach den Weisungen Jesu richtet, wo man zur göttlichen Grundordnung der Ehe zurückkehrt, da kann es nur die Einehe geben; weder die gleichzeitige, noch die sukzessive Vielehe (abgesehen von dem Fall, daß ein Ehegatte stirbt) ist da möglich. So ist es zu verstehen, daß es in der christlichen Gemeinde von Anfang an keine Vielehe gibt, ohne daß irgendwo und irgendwann eine Agitation für die Einehe oder ein sie statuierender Beschluß der ersten Christenheit sichtbar wird. Was für Unheil hätte vermieden werden können, wenn man Jesu Weisungen immer nur für seine Jünger geltend gemacht hätte und nicht allgemein für die Bürger eines sog. christlichen Staates!

Und nun zur Vorbereitung des zeitgenössischen Verständnisses der Stelle. Man muß Maleachi 2, 13 ff. lesen, um einen erschütternden Eindruck davon zu bekommen, welche Wirkung die leichte Scheidung für die Frauenwelt hatte. Da entlassen Priester ihre kinderlos gebliebenen Frauen mit der Berufung darauf, daß Gott Kinder in der Ehe haben wolle (s. die Septuaginta 2, 15).[1]) Mit Tränen kommen die Frauen vor den Altar, in tiefem Schmerz darüber, daß der Mann die Gefährtin seiner Jugend von sich

[1]) Die Stelle zeigt, daß praktisch um diese Zeit die Einehe galt, sonst hätte der Priester ja auch eine zweite Frau nehmen können.

stößt. Gott aber haßt solche Scheidung. Das Prophetenwort ist augenscheinlich ohne tiefere und breitere Wirkung geblieben. Wir kennen zwar aus dem Neuen Testament ein priesterliches Paar, bei dem die Ehe trotz Kinderlosigkeit Bestand behält: es sind die Eltern Johannes des Täufers, Zacharias und Elisabeth. Sonst aber ist die Scheidung der Ehe zur Zeit Jesu lebhaft im Gange, und ein Fall wie der des samaritischen Weibes, daß sie fünf Männer gehabt hat, ist keineswegs unmöglich. (Die israelitischen Samariter scheinen es in dieser Frage wie die Juden gehalten zu haben, denn daß alle fünf Männer gestorben sind, ist kaum anzunehmen.)

Nicht darüber aber geht eine Debatte, ob Ehescheidung erlaubt, ob sie möglich ist. Diese Frage ist durch 5. Mos. 24, 1 ff. für den Gesetzesgelehrten entschieden. Fraglich ist nur, aus welchem Grunde geschieden werden darf, und wie sich die Scheidung vollziehen soll. Schammai und seine Schüler gestatten sie nur, wenn Unzucht vorliegt; der „gütige" Hillel ist so gütig, daß er dem Manne schon erlaubt, die Frau zu entlassen, wenn sie ihm die Speisen verdorben hat. Und später läßt Akiba auch den Grund zu, daß einer eine schönere Frau gefunden hat als die bisherige.[1]) Was für heillose häusliche Verhältnisse bei häufigerer Scheidung entstanden, zeigt deutlich der Traktat Ketubot. Man muß darin lesen, welche verzwickten Verhältnisse hinsichtlich der Kinder, ihres Erbrechts, der Unterhaltspflicht der Männer usw. entstehen, und kann sich dann leicht vorstellen, wieviel Zank und Streit daraus kommen mußte. Die vorsichtigen Männer pflegten daher in die Eheverschreibung einzuschreiben: unter der Bedingung, daß ich deine Tochter (welche die Frau aus einer geschiedenen Ehe mitbringt) fünf Jahre lang ernähren will, so lange du bei mir bist (XII, 2). Es wird also von den Vorsichtigen gleich bei der Eheschließung mit der Lösung der Ehe gerechnet.

So nimmt man es mit der Ehescheidung leicht, sehr genau aber mit dem Scheidebrief. Ist er da, und ist er rechtsgültig ausgestellt, dann ist es gut.

---

[1]) Levy, a. a. O. s. v. ʿěrwā.

Worin besteht nun die bessere Gerechtigkeit der Jünger Jesu? Ihnen wird gesagt: jeder, der sein Weib entläßt, es sei denn um Ehebruch, der macht, daß dieses die Ehe bricht (so Luther). Luthers Übersetzung ist nach zwei Seiten hin nicht genau. Er setzt *πορνεία* Hurerei gleich *μοιχεία* Ehebruch und gibt auch das *μοιχευθῆναι* nicht glücklich wieder. Es muß heißen: der bewirkt (und ist darum verantwortlich dafür), daß ihre Ehe gebrochen wird, nämlich durch den, der sie heiratet.

Es ist zu beachten, daß vom eigentlichen Ehebruch zwischen den Eheleuten gar nicht die Rede ist. Wenn der vorliegt und nachweisbar ist, dann gibt es keinen Scheidebrief, sondern die Steinigung, wenigstens nach der Forderung des Gesetzes. Mit diesem Falle rechnet Jesus aber gar nicht bei seinen Jüngern.

In dem Verbot Jesu sind zwei Voraussetzungen enthalten. Die erste ist die: die Ehe ist durch den Scheidebrief nicht aufgelöst, sondern besteht trotz der Trennung fort. Die zweite ist die: die Frau heiratet wieder, bezw. wird wieder verheiratet. So nur kommt es ja durch die zweite Heirat zum Ehebruch.

Jesu Weisung löst für seinen Jüngerkreis die Frage sehr einfach. Wer verheiratet ist, darf seine Frau nicht wegschicken (außer auf Grund von *πορνεία*), und der Unverheiratete darf keine Entlassene freien. Mag das Unwesen außerhalb des Jüngerkreises noch weitergehen, für diesen ist ihm gesteuert.

Nun setzt aber auch Jesus eine Ausnahme, unter deren Voraussetzung die Entlassung der Frau möglich ist: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*. Die Aufgabe, sich mit diesem Zusatz näher zu befassen, fällt hin, wenn man ihn streicht, weil er Mark. 10, 10 f. und Luk. 16, 18 nicht steht. Die Neigung, ihn zu streichen, wird dadurch erhöht, daß man nichts Rechtes mit ihm anzufangen weiß. Nach dem, was Jesus in V. 27. 28 gesagt hat, sollte man meinen, daß alle *πορνεία* = Hurerei in der Ehe als Ehebruch gewertet werden müßte. Zahn kommt daher auf den Ausweg, an eine erst nach dem Eheschluß bekannt gewordene voreheliche Versündigung des Weibes zu denken.

Es kommt darauf an, was *πορνεία* heißt. Zunächst ist zu beachten, daß das Neue Testament *μοιχεία* und *πορνεία* deutlich

scheidet (Matth. 15, 19; Luk. 18, 11 ff.; 1. Kor. 6, 9 u. a.) Ehebruch ist Versündigung eines Eheteils mit einem Gliede des andern Geschlechts. *Πορνεία* umfaßt mehr als das Wort eigentlich bedeutet, das an die *πόρνη* erinnert; es ist darum auch nicht immer mit Hurerei (von der Hure her) zu übersetzen. Hurerei von Ehegatten in diesem eigentlichen Sinne ist immer Ehebruch. Es gibt aber *πορνεία* in der Ehe, die nicht Ehebruch ist. Tobias betet: *κύριε, οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφήν μου ταύτην* (Tobit 8, 7). Das werden wir am besten übersetzen: nicht in geschlechtlicher Zügellosigkeit nehme ich diese meine Schwester zur Ehe. Solche geschlechtliche Zuchtlosigkeit ist aber auch möglich in der Ehe, im Zusammenleben der Ehegatten. Von ihr ist die Rede in 1. Thess. 4, 3 ff.: Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, daß ihr meidet die geschlechtliche Zuchtlosigkeit, und jeder unter euch wisse, sein Gefäß (= seine Ehefrau) zu behalten in Heiligung und Ehren, nicht in der Brunst der Lust wie die Heiden, die von Gott nichts wissen. Hier ist die heidnische Beschmutzung des Ehelebens durch wilde Zuchtlosigkeit gemeint. Vor ihr warnt auch Hebr. 13, 4, wo es heißt: Die Ehe soll in Ehren gehalten werden in allen Stücken und das Ehebett unbefleckt, denn die geschlechtlich Zuchtlosen und die Ehebrecher wird Gott richten.

Bei dieser weiteren Bedeutung von *πορνεία* bekommt Jesu Wort den Sinn: wenn das Eheleben durch wilde, vielleicht perverse Sinnlichkeit beschmutzt wird, dann darf die eheliche Gemeinschaft durch einen Scheidebrief aufgehoben werden. Auf etwas Derartiges führt auch die Übersetzung von ʿĕrwaṯ dābār in der Septuaginta durch *ἄσχημον πρᾶγμα* (5. Mos. 24, 1). Sowohl *ἀσχημονεῖν* wie *ἀσχημοσύνη* wie *ἀσχήμων* gehen fast immer in der Septuaginta auf unziemliches, geschlechtliches Verhalten (s. auch 1. Kor. 7, 36).

So ist für das *παρεκτὸς λόγου πορνείας* ein von den bisherigen Schwierigkeiten nicht belasteter Sinn gefunden. Damit sind jedoch die Fragen, welche das Fehlen des Zusatzes bei Markus und Lukas stellt, noch nicht erledigt. Danach soll Jesus ja überhaupt keinen Scheidebrief zulassen. Es gäbe also für ihn nur den Ehebruch, sonst aber keine Möglichkeit, eine Ehe zu lösen. Mit

dieser Ansicht stimmt aber die älteste Überlieferung über Jesu Stellung zur Ehescheidungsfrage, die wir haben, nicht überein. Paulus sagt (1. Kor. 7, 10 ff.): den Ehelichen (= christlichen Eheleuten) befehle nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht scheide vom Manne; so sie sich aber scheidet, daß sie ohne Ehe bleibe oder sich mit dem Manne versöhne; und daß der Mann das Weib nicht von sich lasse. Es ist zweifellos, daß der ganze Vers 10 auf Jesus zurückgeführt wird. Das Besondere und Bedeutsame an ihm ist die Hervorhebung des Weibes. Es ist vorausgesetzt, daß es auch für die Frau eine Möglichkeit gibt, bei der Scheidung die Initiative zu ergreifen, und daß selbst bei der christlichen Ehefrau ein Sichtrennen vom Manne (χωρισθῆναι) möglich ist. Es wird ihr gesagt, wie sie sich in diesem Falle verhalten soll.

Wir wenden uns der Ehetrennung auf die Initiative des Weibes hin zu. Auch Mark. 10, 12 ist die Rede davon, daß „das Weib den Mann entläßt". In den Kommentaren erfahren wir, daß das nur nach römischem Recht möglich sei. Also kann „selbstverständlich" Mark. 10, 12 nicht auf Jesus zurückgeführt werden. Auch Wohlenberg (z. St.) findet in dieser Erweiterung eine Übertragung des von Jesus formulierten Prinzips auf das Weib durch den Evangelisten. Das Wort des Paulus, das sich ausdrücklich auf Jesus bezieht, spricht dagegen. So ist die Frage zu stellen, ob die in den Kommentaren beweislos auftretende Behauptung, daß nach orientalischer Bevorzugung des Mannes nur diesem das Recht auf Ehescheidung zustehe, richtig ist. Wir müssen darüber die Rabbinen fragen. In der interessanten Schrift von Buchholz, Die Familie nach mosaisch-talmudischer Lehre (Breslau 1867) lesen wir es anders. Danach ist z. B. die Frau, wenn der Mann sie nötigen will, aus Jerusalem oder Palästina wegzuziehen, berechtigt, von ihm die Scheidung, sogar mit der k^{e}tūbā, der ausbedungenen Eheverschreibungssumme, zu verlangen (S. 126, s. auch Ketubot XIII, 11). Als weitere Gründe, um derentwillen die Frau die Scheidung verlangen kann, werden genannt: unmoralischer Lebenswandel oder liederliche Verschwendung des Mannes (S. 127). Die Lösung des

Verlöbnisses, die auch durch Scheidung erfolgen muß, kann geschehen u. a. infolge von Glaubenswechsel oder Unzucht (S. 112). Beachtenswert ist auch, daß, wenn die Frau den Scheidebrief (zu Unrecht) verlangt, er ihr auch gegeben werden muß, jedoch erst nach 12 Monaten. Ändert sie innerhalb dieser Zeit ihre Gesinnung, so erlangt sie das Recht auf die Ketuba wieder, nach dieser Zeit muß eine neue Ketuba ausgestellt werden. Hier haben wir also den Fall, daß es zu einer Wiederaufhebung der Ehetrennung kommen kann. Was Jesus erwartet, wird hier wenigstens für möglich erklärt.

Es ist also nicht nötig, Zuflucht zum römischen Recht zu nehmen. Das jüdische Ehe- bezw. Ehescheidungsrecht macht ein durchaus einheitliches Verständnis der Worte Jesu über die Ehetrennung, wie sie die Synoptiker und Paulus überliefern, möglich. Wenn Jesus in Matth. 5, 31. 32 nur von der Initiative des Mannes und dem Falle der Zuchtlosigkeit des Weibes redet, so tut er dies, weil er zu Männern und für Männer spricht, nicht weil auch er in einer orientalischen Geringschätzung des Weibes befangen wäre, die nicht einmal für die Rabbinen zutrifft. Das ist allerdings richtig, daß nur der Mann den Scheidebrief ausstellen kann, nicht auch das Weib. Wenn er ihn aber auf Verlangen des Weibes ausstellen muß, dann ist dieses Vorrecht nicht von Belang.

Jesus erlaubt in einem Falle (dem der πορνεία) die Ehetrennung. Mit ihr ist aber die Ehe für ihn nicht vernichtet; die Verbindung, die durch die eheliche Gemeinschaft gestiftet ist, ist eine unauflösliche. Darum dürfen Getrennte nicht wieder heiraten (das gilt nicht nur für die Frau, sondern auch für den Mann, sonst wäre ja die Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft durch Versöhnung nicht möglich). Dadurch, daß man dies nicht beachtet hat, ist das rechte Verständnis der Worte Jesu verhindert worden, besonders der bei Markus und Lukas überlieferten. Der Sinn des Markuswortes (besonders von V. 12) ist nicht der: es gibt unter keinen Umständen Ehetrennung. Es ist im Gegenteil der Fall angenommen, daß eine Frau sich von ihrem Manne getrennt hat. Dadurch wird sie aber noch nicht zur Ehebrecherin,

sondern erst, wenn sie wieder heiratet. Das absolute Verbot der Wiederverheiratung ist auch der Sinn des Lukaswortes.

Dieses Verständnis Jesu zur Frage der Ehescheidung wird voll bestätigt durch die bisher nicht besprochene sog. Dublette zu Matth. 5, 31. 32; Matth. 19, 3 ff., die in mehr als einer Hinsicht bedeutsam ist. Die Pharisäer fragen: ist es erlaubt, sein Weib zu entlassen um jeder Sache willen (so wie es Hillel erlaubt)? Jesus beruft sich auf die Schrift und die dort zu lesende Urordnung des Schöpfers. Mann und Weib füreinander: das ist Gottes Wille von Anfang. Überdies hat Gott durch das Wort: „die Zwei sollen ein Fleisch sein," die in eheliche Gemeinschaft Getretenen unlöslich verbunden. Der Mensch handelt also gegen Gottes Willen, wenn er die Ehe löst. Aber hat nicht Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben und zu entlassen? Moses (nicht Gott) hat das nicht geboten, sondern erlaubt. Er hat um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen die Scheidung zugelassen und für ihren geordneten Vollzug gesorgt. Er hat seine Ordnung eingestellt auf die tatsächlichen Verhältnisse. Es ist eben die Zeit der harten, steinernen Herzen. Die Zeit, da Gott das steinerne Herz wegnehmen und ein fleischernes Herz geben und solche Leute machen wird, die seine Gebote halten, ist noch nicht da. Aber sie kommt mit Jesus, und darum greift dieser auf die Schöpferordnung Gottes zurück, nach der die Ehe unlöslich ist. Nur insofern trägt er der Ordnung des Mose Rechnung, daß er für den Fall geschlechtlicher Zuchtlosigkeit die „Trennung von Tisch und Bett" (so sagt man besser als: Ehescheidung) gestattet. Die Wiederverheiratung der so Getrennten lehnt er aber ab. Er will, wie Paulus zeigt, den Weg zur Wiederaufnahme der Gemeinschaft durch Versöhnung offen lassen.

Jesu Forderung ist zugleich ernst und mild. Die leibliche Vereinigung der Ehegatten schätzt er so hoch ein, daß er durch sie eine unlösliche Gemeinschaft begründet sieht. Er mutet aber dem etwa durch Zuchtlosigkeit des andern leidenden Eheteil nicht zu, solche Beschmutzung des Ehelebens wehr- und willenlos zu ertragen. Er gibt die Möglichkeit, sich ihr zu entziehen. Andererseits läßt er dem sich Verfehlenden den Weg zur Buße offen und

erwartet von dem, der sich gelöst hat, Willigkeit zum Vergeben und Sichversöhnen.

Seine Jünger hören vorerst nur den Ernst der Forderung. Steht es so um die Ehe, dann heiratet man besser nicht. Man kann daraus sehen, wie fest die Möglichkeit der Ehescheidung mit dem ganzen Anschauungskreis über die Ehe verbunden war.

Jesu Stellungnahme zur Frage der Ehescheidung ist von weittragender Bedeutung. Von ihr aus ergibt sich die Einehe als unbedingte Forderung. Wo nach ihr gehandelt wird, verschwinden die durch die leichte Scheidungsmöglichkeit geschaffenen Mißstände. Seine Wertung der leiblichen Gemeinschaft verwehrt auch den vorehelichen Geschlechtsverkehr (siehe, wie Paulus 1. Kor. 6, 15 in der Schule Jesu Gen. 2, 24 geltend macht) und dessen leichtfertige Beurteilung.

Alle Weisungen Jesu zur Ehescheidungsfrage gelten aber seinen Jüngern, nicht jedermann. Dies nicht in dem Sinne, daß sie nicht allgemeingültig wären, sondern in dem Sinne, daß ihre Erfüllung die durch Jesus vermittelte Gemeinschaft mit dem Vater zur Voraussetzung hat.

5. Zum „falschen Schwören“ (Matth. 5, 33—36).

Bei diesem Verbote stoßen wir zunächst auf die Schwierigkeit, daß wir es als im Gesetz „geschrieben“ gar nicht nachweisen können, weder das erste Glied: Du sollst nicht falsch schwören, noch das andere: Du sollst aber Gott dem Herrn deine Schwüre halten. Weder 2. Mos. 20, 7 (5. Mos. 5, 19) noch 3. Mos. 19, 12 oder 4. Mos. 30, 3 oder 5. Mos. 23, 22 oder Ps. 50, 14 bieten Parallelen, die ohne weiteres zur Deutung des Wortes herangezogen werden können. Es versagt also die These, daß Jesus in Matth. 5 den Sinn des Dekalogs darbiete, indem er von der Tat zur Gesinnung leite, hier völlig. Matth. 5, 33 hat mit dem Gebote: „Du sollst nicht falsch zeugen wider deinen Nächsten,“ gar nichts zu tun. Ein Blick in die Septuaginta bezw. in die Septuagintakonkordanz kann davon überzeugen. Er zeigt zunächst, daß der Terminus *ψευδομαρτυρεῖν* falsch zeugen nur in den beiden Relationen des Dekalogs vorkommt. Außerdem finden

wir das Wort noch in dem Stücke Daniel und Susanna (LXX, 60, Th. 61) neben dem Substantivum *ψευδομάρτυς*, falscher Zeuge. *ψευδομαρτυρεῖν* ist Übersetzung von ʿānā, das „Zeugnis ablegen" bedeutet. Aus dem Wortsinn ist nichts Entscheidendes zu gewinnen. Wir müssen versuchen, vom jüdischen Gerichtsverfahren aus das Gebot zu verstehen. Da ist es denn beachtenswert, daß dieses den Zeugen*eid*, an den wir bei Matth. 5, 33 zu denken geneigt sind, nicht kennt. Die stillschweigende Voraussetzung, daß die Verhältnisse von damals auch ungefähr so gewesen seien wie heute bei uns, die so manche falsche Exegese zur Folge hat, übt auch hier ihre irreführenden Wirkungen. Die Zeugen sind diejenigen, die ein Vergehen bezw. ein Verbrechen, das vor Gericht gehört, gesehen haben. Sie sind verpflichtet, Anzeige zu erstatten, und treten bei der Verhandlung als *Ankläger* auf. Von einer Vereidigung der Ankläger ist ebensowenig die Rede als bei uns heute von einer Vereidigung des Staatsanwalts, der die Anklage erhebt und vertritt. Diese Verhältnisse sind geradezu abzulesen an der Geschichte von Daniel und Susanna. Die beiden sündigen Alten treten als Ankläger der Susanna auf, indem sie sagen: wir haben sie mit dem unerkannten Jüngling in sträflichem Umgange *gesehen*. Die Zeugen des Vergehens sind die Ankläger; in diesem Falle erheben falsche Zeugen eine falsche Anklage. Demnach ist der Sinn des achten Gebots: Du sollst nicht gegen deinen Nächsten eine falsche Anklage erheben, indem du behauptest, du hättest ihn etwas Straffälliges tun sehen, das er doch nicht getan hat. Von einem *Eide* ist da weit und breit nichts zu finden: *ψευδομαρτυρεῖν* ist nicht *ἐπιορκεῖν*.

Was heißt nun aber *ἐπιορκεῖν*? Die Septuagintakonkordanz verrät uns, daß auch dieses Wort in ihr äußerst selten ist. *Ἐπιορκεῖν* kommt im kanonischen Texte nur einmal (1. Esra 1, 48) und *ἐπίορκος* ebenfalls nur einmal vor (Sach. 5, 3 als Übersetzung von schābă); sonst noch *ἐπιορκεῖν* (Weisheit Salomos 14, 28) und *ἐπιορκία* (ebenda 14, 26) je einmal. Immerhin liefert auch dieser sparsame Sprachgebrauch ein für unsere Stelle bedeutsames Ergebnis. Zedekia hat dem König Nebukadnezar im Namen Jahwes Treue geschworen; er fällt aber trotzdem unter Bruch dieses

Schwures von ihm ab (ἐπιορκήσας ἀπέστη 1. Esra 1, 48). Es handelt sich also um ein Versprechen, das einem anderen unter Berufung auf Gott gegeben ist, das aber nicht gehalten wird. Ebenso liegen die Dinge in Sach. 5, 3 ff. Dort heißt es: jeder, der stiehlt, wird durch den Fluch Gottes hinweggefegt und jeder, der falsch schwört, wird hinweggefegt. Der Fluch Gottes geht in das Haus dessen, „der bei Jahwes Namen falsch schwört," und setzt sich darin fest. Auch hier handelt es sich, wie die Verbindung mit dem Dieb zeigt, um eine Versündigung am Mitmenschen, nicht etwa um Unterlassung der Erfüllung eines Gott gegebenen Gelübdes (einer εὐχή). Nach der Weisheit Salomos gehört zu den Folgen des Götzendienstes, daß man falsch schwört. Die Götzendiener schwören frischweg falsch (ἐπιορκοῦσιν ταχέως). Denn auf die Leblosigkeit der Götzen vertrauend, schwören sie falsch in der Voraussetzung, daß jenen damit keine Beleidigung widerfahren sei. Es folgt dann weiter (14, 30 f.): denn für beides wird die gerechte Strafe über sie kommen: weil sie zu den Götzen sich haltend Übles von Gott dachten und weil sie falsch schwörend (ἀδίκως ὤμοσαν) in ihrem Truge die Frömmigkeit für nichts achteten. Denn nicht die Rache der beim Eide angerufenen Götter (Götzen), sondern die Strafe (Gottes) für die Sünder folgt stets der Übertretung der Ungerechten nach. Auch hier ist, wie der ganze Zusammenhang zeigt, an die Zerrüttung der Menschengemeinschaft gedacht, welche der Abfall von Gott notwendig zur Folge hat. Der falsche Schwur bezweckt die Täuschung und Schädigung des Nebenmenschen.

Diese wenigen Stellen genügen, um es uns verständlich zu machen, daß die pharisäischen Schriftgelehrten sich mit der Frage des Schwörens beschäftigten. Setzte sich doch der Fluch Gottes in das Haus dessen, der sich hier versündigte. Leider müssen wir das, was die Schriftgelehrten zur Frage sagten bezw. als mündliche, die Thora ergänzende Lehre sagten, aus allgemeinen Beobachtungen erschließen. Um die Vorbedingungen dafür zu gewinnen, ist es von Wert, den Traktat Nedarim zu lesen. Sicher haben die Rabbinen den Satz aufs äußerste verfochten: ein Versprechen, was unter Schwur gegeben ist, muß unter allen Um-

ständen gehalten werden. Da gab es für sie keine Frage. Und sie werden sich sehr gehütet haben, frischweg (ταχέως) einen richtigen Schwur zu leisten. Aber was ist ein richtiger, unbedingt verpflichtender Schwur? Die Antwort darauf konnte sehr wohl Gegenstand der Erörterung sein, und in diese Erörterung konnte sich allerhand Übles mischen. Wir haben dafür an Jesus (nach Matth. 23, 16 ff.) den besten Zeugen. Die heuchlerischen pharisäischen Schriftgelehrten wußten da allerhand feine, nein böse Unterschiede zu machen. „Wer beim Tempel schwört, das ist nichts; wer aber beim Gold des Tempels schwört (und täuscht) macht sich straffällig (ὀφείλει ist gleich ἔνοχός ἐστιν = chäjāb). Wer beim Altar schwört, das ist nichts; wer aber beim Opfer auf dem Altar schwört (und täuscht), macht sich schuldig“ usw.

Von hier aus wird nun auch der Sinn von Matth. 5, 30 klar. Die Schriftgelehrten sagen: man darf nicht falsch schwören (beileibe nicht) und was man mit Berufung auf Gott unter Schwur versprochen hat, muß man halten, unbedingt. Wenn man aber gesagt hat: beim Himmel! dann ist das kein Schwur, auch nicht, wenn man sagt: bei der Erde, bei Jerusalem, bei meinem Haupte. Im Gegensatze dazu sagt Jesus: ihr sollt überhaupt nicht schwören, d. h. ihr sollt zu eurem Worte keine beteuernde Schwurformel hinzufügen. Es ist Wahn, wenn die Schriftgelehrten meinen, mit ihren Ersatzformeln dem Fluche Gottes entgehen zu können. Der Himmel ist Gottes Thron, und die Erde ist Gottes Schemel; Jerusalem ist die Stadt Gottes, des großen Königs, und euer Haupt ist nicht euer, sondern Gottes.

Diese und alle Beteuerungsformeln sollen unterbleiben, auch wenn keine Täuschung des Nächsten durch sie beabsichtigt ist. Eure Rede soll sein ja, ja — nein, nein. Den Sinn dieses Wortes deutet man wohl von Jak. 5, 12 her und korrigiert den Matthäus bezw. das Matthäusevangelium mit Berufung auf diese Stelle. Das Jesuswort soll gelautet haben: es sei aber euer Ja ein Ja, euer Nein ein Nein.

Mir scheint, daß sich die Deutung der Formel von einer Seite her gewinnen läßt, die, soviel ich sehe, bisher nicht dazu herangezogen zu werden pflegt. In der Mechiltha heißt es zu 2. Mos. 20, 2,

also am Anfang des Dekalogs: Gott sprach zu den Israeliten: ich will über euch König sein. Da sprachen sie: ja, ja! Es wird überhaupt darüber verhandelt, was die Israeliten zu den Geboten Gottes gesagt haben. Sie sollen auf ja, d. h. zu jedem Gebot: ja, und auf nein, d. h. zu jedem Verbot nein gesagt haben (s. Mechiltha zu 2. Mos. 28, 1). R. Akiba sagt: „auf ja: ja und auf nein: ja," d. h. sie sprachen auch zu den Verboten: wir nehmen sie auf uns.

Es ist uns heute selbstverständlich völlig unmöglich, auf eine Deutung des V. 36 von den Verhandlungen über die Stellung des Volkes zu den Geboten aus zu kommen, wenn man diese Verhandlungen nicht bemerkt oder nicht beachtet. Das Volk zur Zeit Jesu konnte aber darum wissen und verstand mit den Jüngern alsbald, was Jesus sagen will. Wenn Gott gegenüber das Gelöbnis zur Gesetzestreue durch ein ja, ja und nein, nein genügte, wievielmehr muß eine solche Versicherung dem Nächsten gegenüber genügen. Es bedarf daher keiner hohen und heiligen Beteuerung. Das Wort eines Jüngers Jesu gilt auf Treu und Glauben.

Das den Abschnitt abschließende Wort wird gewöhnlich auf das ja — ja und nein — nein bezogen, und in dem Sinne genommen: was darüber hinausgeht, ist vom Übel. Dabei übersetzt man, als ob dastünde: *τὸ δὲ περισσότερον τούτων*, und dabei bleibt immer noch dunkel, inwiefern jedes Wort mehr als ja oder nein „vom Bösen" *ἐκ τοῦ πονηροῦ* sei. Wenn die einzelne Beteuerung redlich gemeint ist und treulich beachtet wird, dann kann man nicht wohl sagen, daß sie vom Bösen stammt. *Περισσός* heißt aber im Neuen Testamente (wie auch in der Septuaginta) niemals: mehr als, sondern in den allermeisten Fällen: überfließend, überreich. Setzen wir diese Bedeutung ein, so lautet die Übersetzung: der Überfluß an solchen sc. Beteuerungsformeln, das massenhafte Verwenden derselben, sie haben ihre Wurzel im Bösen. Nicht nur das trügerische Beteuern und Versprechen kommt vom Bösen her, sondern auch, daß überhaupt (*ὅλως*) so viel beteuert wird, ob ehrlich oder unehrlich. Wäre das, was die Menschen miteinander verhandeln, von der Güte

(das ist das Gegenteil vom *πονηρόν*) bestimmt, dann könnte solches Beteuern gar nicht entstehen, und dann fände die Forderung *οὐκ ἐπιορκήσεις* nicht nur nach ihrem Wortlaute, sondern auch nach ihrem tiefsten Sinne, d. h. bis aufs Jota und Häkchen ihre Erfüllung.

Auch diese Weisung Jesu an seine Jünger ist von größter Bedeutung. Sie stellt ihren ganzen Verkehr unter die rechte Regel. Schlicht und einfach gelte für sie Treu und Glauben. Alles wird unter die Pflicht selbstverständlicher, aus der Güte stammender Redlichkeit gestellt. Wo man danach handelt, ist das häßliche Hineinziehen Gottes (in irgendeiner Weise), wodurch man das Vertrauen des andern täuscht, unmöglich. Zu erwarten ist die Erfüllung dieser Weisung aber nur vom Jünger Jesu.

6. Zum Worte: Auge um Auge, Zahn um Zahn.

(Matth. 5, 38—48.)

Wir kommen damit zu den vielleicht am meisten erörterten, jedenfalls aber am meisten und am gröblichsten mißverstandenen Worten der Jüngerlehre. So ist es alsbald Mißverstand, wenn man, die Formel Auge um Auge usw. buchstäblich nehmend, den pharisäischen Schriftgelehrten die Meinung beilegt, sie hätten gefordert, daß der, der einem andern ein Auge ausschlägt, das mit seinem eignen Auge büßen müsse. Auch wenn man zugibt, daß zu Jesu Zeit diese Bestimmungen nicht mehr wirklich befolgt worden seien, redet man doch von „einer unfruchtbaren Sühnung“, die an Blutrache erinnert (!), findet, daß die Instinkte einer schäbigen Rachsucht verewigt würden, und läßt einen Urton jüdischer Empfindungsweise von Jesus hier getroffen sein (J. Weiß z. St.). Nun ist Jesu Gegensatz gegen die pharisäischen Schriftgelehrten ernst genug. Er bleibt jedoch immer gegen sie gerecht. Hätte er aber das gesagt bezw. gemeint, was ihn J. Weiß sagen und meinen läßt, so hätte er ihnen bitteres Unrecht getan. Man muß die Traktate Bābā kāmā und mᵉṣīā lesen, dann weiß man, daß es zu Jesu Zeit keinen Juden bezw. Schriftgelehrten gegeben hat, welcher verlangt hätte, daß der Grundsatz praktisch befolgt

würde. Auch die Rede von einer Erinnerung an die Blutrache ist nicht angebracht. Jeder wußte, daß in solchen Fällen eine Geldentschädigung eintrat. „Auge um Auge," das ist Geld (!). Du sagst: Geld, oder vielleicht ist es nicht so, sondern Auge in Wirklichkeit? Rabbi Eleazar (aus der zweiten Generation der Tannaiten, 90—130 n. Chr.) hat gesagt: Und wer ein Vieh schlägt, soll es bezahlen, und wer einen Menschen schlägt, soll getötet werden (3. Mos. 24, 21). Die Schrift stellt gleich Schädigungen des Menschen Schädigungen des Viehs. Wie nun Schädigungen des Viehs zur Geldzahlung verpflichten, so verpflichten auch Schädigungen des Menschen zur Geldzahlung (Mechiltha zu 2. Mos. 21, 24). Dabei ist zu beachten, daß von Rabbi Eleazar nicht gesagt wird, er habe die Entschädigung durch Geld erstmalig gefordert, sondern er habe für das Recht dieses schon in Geltung befindlichen Verfahrens erst den Schriftbeweis geliefert.

Zu dem Satze „Auge um Auge, Zahn um Zahn" ist allerhand von den Schriftgelehrten überliefert und gelehrt worden, und diese Überlieferungen bilden den Hintergrund der Stelle. Es ist gut, daß gerade hier beim rechten Verständnis allerhand von ihnen zutage tritt.

Wenn einer dem andern beim Streit ein Auge ausschlägt oder einen Zahn einschlägt, so schädigt er ihn. Und es ist nun die Frage: auf welche Weise kann dem Geschädigten Schadenersatz werden? Das ist zunächst eine Rechtsfrage; eine Rechtsfrage, die von den Schriftgelehrten reichlich erörtert worden ist, selbstverständlich nicht nur, wenn es sich gerade wie hier um ein ausgeschlagenes Auge oder einen eingeschlagenen Zahn handelte. Diese beiden „Fälle" sind gewissermaßen als Überschrift über die folgenden Ausführungen gesetzt. Wir könnten, wenn wir das für uns heute deutlich machen wollen, woran die Zeitgenossen sofort dachten, wenn sie 5, 38 hörten, etwa so übersetzen: Und nun komme ich zu dem, was die Schriftgelehrten zur Frage des Schadenersatzes bei Schädigungen und zu all dem, was im engeren oder weiteren Sinne hierher gehört, überliefern und lehren, und ich will euch sagen, wie ihr es damit halten sollt.

Wir besitzen einen Mischnatraktat, der die Gesamtüberschrift n^{e}sīkīn = Beschädigungen trägt. Nach ihm hat die vierte Ordnung der Mischna ihren Namen, und er zerfällt um seiner Größe willen (30 Kapitel) in drei Traktate, die drei Babot: Baba kama, Baba mezia, Baba batra. Der erste Traktat handelt eigentlich von den Beschädigungen und ihrer rechtlichen Behandlung, der zweite von den Mobilien und der dritte von den Immobilien. Wir befinden uns also in der Sphäre des Zivilrechts. Übersehen wir nun den Inhalt der beiden ersten Traktate auch nur flüchtig, dann machen wir eine ganz überraschende Beobachtung. Wovon ist da die Rede? Von vielerlei. Da ist die Rede von „Realinjurien", d. h. von der Ohrfeige. Da ist die Rede vom Mieten und Leihen. Da ist die Rede vom Zinsnehmen. Die Mehrzahl der Materien, zu denen sich Jesus in Matth. 5, 38 ff. äußert, ist also in den beiden Traktaten besprochen. Wollen wir daher den Hintergrund bezw. die Voraussetzungen des wichtigen Abschnitts erkennen, so müssen wir diese beiden Traktate lesen, aber nicht gerade die Stellen, wo von Ohrfeige, Miete, Leihen, Zins die Rede ist, zitatsweise, sondern die ganzen Traktate und zwar wiederholt, um in den Geist des jüdischen Zivilrechts einzudringen. Es mag den Ernst und Eifer der Lektüre erhöhen, wenn wir uns sagen, dieses Zivilrecht galt zur Zeit Jesu. Gewiß ist die Mischna erst im zweiten Jahrhundert nach Christus als Ganzes schriftlich fixiert und zusammengestellt worden. Das hindert aber nicht, daß ihr Inhalt schon früher galt, ja daß auch größere oder geringere Teile schon früher fixiert waren. Und wenn dies irgendwo der Fall war, dann am ersten noch bei der Rechtspflege.

Wir nützen nun unsere Beobachtung. Es handelt sich im folgenden um Fragen des Zivilrechts und um die Stellung der Schriftgelehrten einerseits, der Apostel andrerseits zu ihnen. Damit ist eine ganze Flut von Erörterungen über den Abschnitt erledigt. Jede Verallgemeinerung der Weisungen des Abschnitts über das Gebiet des Zivilrechts bezw. über die im Verkehr zwischen Bürger und Bürger geltenden Verhältnisse hinaus, tut der Stelle Gewalt an. Welche ungeheure Bedeutung hat es gehabt, daß der russische Graf Tolstoi

auf Grund einer von keiner Sachkenntnis getrübten Deutung des Wortes: „ihr sollt nicht widerstreben dem Übel," im Namen Jesu gegen den Krieg zu Felde gezogen ist. Wieviel Torheiten sind über die Unmöglichkeit der Erfüllung der Forderungen Jesu geredet worden, weil man ihre spezielle, zivilrechtliche Beziehung nicht kannte! Gib dem, der dich bittet! Wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht wieder! Wende dich nicht von dem, der dir abborgen will! Wehre dich nicht! Das sind doch lauter Forderungen, die gar nicht durchführbar sind! Jeder Staat, jedes Volk ginge zugrunde, die mit solchen unmöglichen Forderungen Ernst machen wollten. Wer so etwas sagt, der kann es entweder nicht buchstäblich meinen, oder er ist ein gefährlicher Schwärmer. Dabei meint aber Jesus seine Weisungen ganz ernst — er will, daß sie von dem Tage an, da er sie ausspricht, beachtet und gehalten werden — und ist nichts weniger als unnüchtern dabei. Es gilt nur, sie recht zu verstehen.

Noch weniger aber als die Beziehung auf das Zivilrecht wird die Antithese gegen die pharisäischen Schriftgelehrten beachtet. Man tut ihnen bitteres Unrecht, wenn man behauptet, sie hätten gelehrt: Du sollst widerstehen; prozessiere um den Mantel; schlage wieder, wenn du geschlagen wirst; gehe mit keinem, der dich nötigen will; gib dem Bittenden nicht und borge nicht. Das sagte kein pharisäischer Schriftgelehrter. Dafür beachteten diese „Ausgesonderten" (= Heiligen) viel zu sehr das 19. Kapitel des 3. Buches Mose, das Kapitel für die „Heiligen", oder Weisungen, wie sie 5. Mos. 24. 25 stehen. Ja, ich wage die Behauptung: *alles, was Jesus sagt, haben die pharisäischen Schriftgelehrten auch gesagt.* Nicht in dem, *was* sie fordern, liegt die große Differenz zwischen Jesus und den Schriftgelehrten, sondern darin, *für wen sie die Forderungen gelten lassen!*

Diese manchen wohl zunächst befremdende These ist durch die Einzelauslegung zu beweisen.

Wir erinnern noch einmal daran: „wer das Wort hörte: Auge um Auge, Zahn um Zahn," sah sich dadurch in die Sphäre des Zivilrechts versetzt, und dem Zeitgenossen Jesu war das alles gegenwärtig, was die pharisäischen Schriftgelehrten dazu lehrten.

Zunächst ist in V. 38 durch eine in ihrer Plastik eindrucksvolle Formel der allgemeine Rechtsgrundsatz ausgesprochen: wer schädigt, muß den entsprechenden Schadenersatz leisten. Dieser Grundsatz gilt auf jeden Fall, wenn die Sache erst einmal vor Gericht gebracht ist. Es läßt sich aber fragen, ob denn die Sachen, die unter das Zivilrecht fallen, notwendig vor das Gericht kommen müssen? Es gibt Verbrechen, die muß derjenige, der Zeuge davon ist, anzeigen, z. B. die Lästerung des „Namens". Ob es aber Pflicht bezw. Gebot ist, auch für jede Schädigung den entsprechenden Schadenersatz zu erprozessieren? Es wäre doch auch möglich, daß man sich ohne Gericht zu verständigen sucht; es wäre auch möglich, daß man, wenn das nicht gelingt, um des Friedens willen auf Schadenersatz und Prozeß verzichtet. Und es wäre denkbar, ich spreche den Satz zunächst absichtlich nur so aus, daß die „Genossen" der Pharisäergenossenschaft unter sich diese Weise übten, daß sie nicht nach strengem Recht miteinander handelten, daß sie dagegen, wenn es sich um einen Nichtgenossen handelte, ihre Rechte vor Gericht suchten.

Das, was hier zunächst nur als möglich und denkbar bezeichnet ist, steht nun tatsächlich als Wirklichkeit hinter den Ausführungen von Matth. 5, 38 ff. Matth. 5, 39[a] ist zu übersetzen: Du (mein Apostel) sollst auch mit dem Bösen nicht prozessieren. Die Übersetzungen: keinen Widerstand gegen die Bosheit (J. Weiß), oder: ihr sollt euch nicht wehren gegen das Unrecht (Kl.-Gr.), oder auch die Übersetzung Luthers: ihr sollt nicht widerstreben dem Übel, sie verbauen alle den Weg zum richtigen Verständnis. Besonders verhängnisvoll wirkt die neutrische Übersetzung von *τῷ πονηρῷ*. Wir haben ihr Verständnis nicht zu suchen von dem *ἐκ τοῦ πονηροῦ* V. 37 aus, sondern von der Verwendung aus, die *πονηρός* innerhalb der Perikope 38—48 findet. Es ist nicht richtig, wenn Kl.-Gr. sagen, daß bei *πονηρός*, wenn es sich auf Menschen bezieht, der Zusatz *ἀνήρ* oder *ἄνθρωπος* nicht zu fehlen pflege (z. St.). Gerade innerhalb unseres Abschnittes wird *πονηρός* substantivisch ohne solchen Zusatz auf Menschen bezogen. Gott läßt regnen über die Bösen (*πονηρούς*) und über die Guten und seine Sonne scheinen über die Gerechten und Ungerechten. Es

ist also die maskulinische Fassung nicht so schnell abzutun. Wer ist nun aber mit diesem *πονηρός* gemeint? Ein Volksgenosse muß er sein, denn nur für Prozesse unter Israeliten kommt das israelitische Zivilrecht in Frage. Ein pharisäischer „Genosse" kann es nicht sein, denn der gilt nicht als *πονηρός* und *ἄδικος*. So muß es der israelitische Nichtpharisäer sein, vor allem der ʿäm hääreṣ, das Glied des „unwissenden Volkes". Es gibt allerhand Anzeichen dafür, daß der Pharisäer, der sich für *δίκαιος* und *ἀγαθός* hält, den ʿäm hääreṣ für *ἄδικος* und *πονηρός* erklärt.

Es bleibt noch die Deutung von *ἀντιστῆναι*. Das Wort findet in der Gerichtssprache Verwendung als Bezeichnung des klägerischen Auftretens gegen jemand. In 5. Mos. 19, 18 heißt es von dem falschen Zeugen vor Gericht *ἀντέστη κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* und in Jes. 50, 8 wird der, der mit dem Gottesknechte vor Gott als dem Richter rechten will, aufgefordert, gegen ihn klagend aufzutreten: *τίς ὁ κρινόμενός μοι, ἀντιστήτω μοι ἅμα;*

V. 39ª heißt also: ihr meine Jünger sollt auch dem Bösen, d. h. jedem gegenüber auf die Erzwingung des Schadenersatzes durch gerichtliche Klage verzichten, nicht nur dem Genossen gegenüber, wie es die pharisäischen Schriftgelehrten fordern.

Damit ist, zumal es sich nicht um Fälle handelt, die unter das Strafrecht gehören, wie etwa Diebstahl, Raub, Mord, keineswegs etwas Utopistisches gefordert. Wir haben im Gegenteil innerhalb des Neuen Testamentes den Beweis dafür, daß man diese Forderung Jesu durchaus ernst nahm. 1. Kor. 6, 1 ff. ist nichts weiter als eine Anwendung der Weisung Jesu auf die korinthischen Verhältnisse. Es hat ein Christ einen Handel mit einem andern Christen, und zwar handelt es sich dabei um *βιωτικά*, d. h. um Fragen von mein und dein, nicht um Kriminalfälle. Sie gehen miteinander vor das heidnische Gericht. Nun tadelt Paulus nicht nur, daß sie, anstatt ein eigenes Gericht einzusetzen, zu den Heiden gehen, sondern daß es überhaupt zum Prozesse kommt. Es sollte überhaupt nicht dazu kommen, daß sie, die doch Christen sind, andern unrecht tun und sie an ihrem Eigentum schädigen (darauf ist *ἀποστερεῖν* zu beschränken). Wenn es aber doch dazu

kommt, dann sollten doch die Geschädigten lieber den Schaden leiden als prozessieren.

Da haben wir genau die Situation von Matth. 5, 39[a]. Paulus mutet solches Verhalten nicht Heiden, sondern Christen, Jesujüngern zu, gibt aber seiner Forderung für den Kreis der Gemeinde Allgemeingültigkeit. Er sagt nicht: wenn allerdings ein Christ besonders boshaft ist, dann verfahre mit ihm nach Recht. In wessen Schule mag Paulus das gelernt haben?

Und nun zu V. 39[b], dem vielerörterten! Er erscheint als ein Einzelfall, der unter 39[a] gehört: ihr sollt (auch) mit dem Boshaften nicht prozessieren, *sondern wer immer* (ob ἀγαθός oder πονηρός) dich auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere dar. Man hat das betonte ὅστις bei der üblichen Deutung nicht zn seinem Rechte kommen lassen, nicht zu seinem Rechte kommen lassen können.

Wir haben darauf hingewiesen, daß der Traktat Baba kama von den Realinjurien handelt. In demselben Kapitel, in dem von dem Schadenersatz hinsichtlich des *Auges* die Rede ist, wird auch von dem *Schlage* gehandelt, von dem Jesus hier redet. Sollte das Zufall sein? Es heißt Baba kama (VIII, 6): wer seinem Nächsten einen Faustschlag versetzt, der muß ihm einen Sela geben. Hat er ihm eine Ohrfeige gegeben, so muß er ihm 200 Sus zahlen; *tut er dies aber mit der Rückseite der Hand, dann zahlt er ihm 400 Sus!* Es handelt sich bei diesen verschiedenen Schlägen nicht um Körperverletzung, sondern um Beschämung (böschĕṭ), um Schimpf und Schande. Der schimpflichste Schlag ist nun nicht der Faustschlag, auch nicht die übliche Ohrfeige, sondern der mit der Rückseite der Hand. *Das ist aber gerade der, den Jesus meint.* Die Kommentatoren wissen meist mit der rechten Wange nichts anzufangen und helfen sich mit Wendungen wie etwa: die rechte Backe entstammt *doch nur* (!?) der Neigung, das rechte Glied vor dem linken zu nennen (Kl.-Gr. z. St.). Jeder Jude zur Zeit Jesu, der vom Schlage auf die rechte Wange hörte, wußte aber, daß damit der beschimpfende Schlag mit der Rückseite der Hand gemeint sei, der, mit der rechten Hand geführt, die rechte Wange des andern trifft.

Gegen Jesu Weisung: dann halte auch die linke dar! hat sich von jeher das Ehrgefühl des Mannes gewehrt. Jesus lehnt die Reparation der Mannesehre durch 400 Sus ab. Geld hat für ihn hier keinen Platz. Aber er verwehrt dem Jünger, Schlag auf Schlag zu setzen. Nach unsern allgemeinen Bemerkungen zum ganzen Abschnitt müßte nun nachgewiesen werden können, daß es Fälle gab, in denen die pharisäischen Schriftgelehrten denselben Grundsatz vertraten wie Jesus, nur eben mit bestimmter Begrenzung. Solche Fälle gibt es.

Es bewährt sich auch hier wieder die Wichtigkeit des Auswendigkönnens bezw. der das Gedächtnis unterstützenden Konkordanz. Letztere verrät uns, daß das Wort *ῥάπισμα* nur ein einziges Mal in der Septuaginta vorkommt, nämlich Jes. 50, 6. Aber diese einzige Stelle gibt für unsern Vers reichlich Licht. Was steht dort? „Ich bot meinen Rücken dar den Geißeln, meine Wangen den Schlägen (*τὰς σιαγόνας εἰς ῥαπίσματα*). Es fällt uns sofort auf, daß in der Stelle von beiden Wangen die Rede ist. Der Knecht Gottes hält die rechte und die linke dar.

Das ist aber nicht die einzige bedeutsame Wendung des Abschnitts. Man muß den ganzen Zusammenhang beachten, in dem das Wort steht (50, 4—9). Da heißt es (V. 4): Der Herr hat mir die Zunge eines S c h ü l e r s gegeben . . .; er weckt mir das Ohr, daß ich nach S c h ü l e r weise höre. Damit werden wir auf ein Gebiet geführt, dessen Beachtung für die Deutung von Matth. 5, 39^b von der größten Bedeutung ist. Allerdings dürfen wir nicht unsere heutigen Schulverhältnisse an es heranbringen, sondern müssen an das Verhältnis der Rabbinen zu ihren erwachsenen Schülern denken. Dann können wir aber moderne Analogien erst recht nicht brauchen. In der Schule der Rabbinen, in der viele Schüler schon Männer waren, ging es anders zu als etwa auf unsern Universitäten. Da gab es Geißelhiebe und Ohrfeigen und ein Anfahren, daß dem Schüler der Speichel ins Gesicht flog (Jes. 50, 6). U n d S c h ü l e r p f l i c h t w a r e s, s i c h d a s a l l e s g e f a l l e n z u l a s s e n!! Es ist kein Wunder, daß den Kathedern unserer Universitäten diese Einsicht so lange fremd

blieb. Hier treten zwei verschiedene Welten einander gegenüber. Aber ist es denn zu beweisen, daß sich der Rabbinenschüler das alles gefallen lassen mußte und gefallen ließ? Wir haben oben von einem Falle berichtet, in dem ein Rabbine sogar über einen andern Rabbinen die Geißelstrafe verhängte. Sie regierte erst recht gegenüber den Schülern. In 2. Mos. 21, 14 heißt es: wenn einer seinen Nächsten mit Absicht erschlägt, den sollst du vom Altar hinweg töten. Dazu bemerkt die Mechiltha: da könnte ich glauben ... auch der, der seinen Sohn und seinen Schüler züchtigt, sei darin enthalten. Deshalb heißt es: und wenn einer übermütig frevelt, um auszuschließen den Irrenden. Hier ist also der Fall gesetzt, daß einer seinen Schüler so schlägt, daß er stirbt! Er hat es selbstverständlich nicht gewollt, sondern „Gott hat es so gefügt zu seiner Hand" (2. Mos. 21, 13).

Wir beachten an der Mechilthastelle die Zusammenrückung von Vater und Lehrer. Der Lehrer ist wie der Vater nach pharisäisch-rabbinischer Meinung. Darum steht ihm auch das Züchtigungsrecht des Vaters zu. Des Vaters (und des Lehrers) Züchtigung geschieht aber nicht, um den Sohn (den Schüler) zu beschämen, sondern um ihn zu erziehen. Daher ist es Pflicht des Sohnes (so wie des Schülers), sich diese Züchtigung (*παιδεία*) willig gefallen zu lassen.

Das gilt erst recht dem großen, väterlichen Erzieher Gott gegenüber. Er gibt Schläge, die aus der Liebe kommen (welche der Herr liebhat, die züchtigt er). Dafür bietet eine Stelle in Hosea 11, 4 einen guten Beleg. Man muß sie allerdings in der Septuaginta lesen, denn vom hebräischen Texte aus kann man ihre Beziehung zu Matth. 5, 39 nicht entdecken. Sie lautet nach dem hebräischen Texte: ich war ihnen (den Ephraimiten, die ich wie meine Kinder behandelte) wie einer, der das Joch an den Wangen lüftet. Nach der Septuaginta heißt der Vers: *καὶ ἔσομαι αὐτοῖς ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπος ἐπὶ τὰς σιαγόνας αὐτοῦ*: ich will ihnen sein wie ein Mann, der ihn (Ephraim) auf beide Wangen schlägt. Aus dem Parallelismus geht hervor, daß dies aus Liebe geschieht. Gott erscheint also hier als der liebevolle Erzieher, ob auch durch Backenstreiche.

Es scheint aber, daß solche handgreifliche Zurechtweisung nicht nur durch den Lehrer erfolgte. In Ps. 141, 5 heißt es: der Gerechte strafe mich in Liebe und weise mich zurecht: παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με. Das durch παιδεύειν übersetzte Wort häläm kommt nur an dieser Stelle vor. Es heißt: schlagen. Das kann, wie die Übersetzung durch παιδεύειν zeigt, nicht auf die gerichtliche Strafe der 40 Geißelhiebe gehen, sondern nur auf ein Schlagen, das Züchtigung = Erziehung sein soll. Auch dieser Züchtigung des Gerechten soll man sich willig unterziehen, zumal wenn sie aus Liebe geschieht.

Es ist also ein ganz weites Gebiet, für das die Forderung geltend gemacht werden kann: laß dir den Schlag nicht nur gefallen, sondern sei auch bereit, einen zweiten hinzunehmen, denn man schlägt dich ja in bester Absicht. Daß diese Verpflichtung aber sofort aufhört, wenn nicht der Gerechte und Gute, nicht der Lehrer, sondern der Boshafte schlägt, ist begreiflich. In diesem Falle hat man ein gutes Recht, die 400 Sus einzuklagen.

Jesus sagt aber zu seinen Schülern: ihr sollt in jedem Falle den Schlag willig hinnehmen und zum Empfang des zweiten bereit sein, denn ihr sollt hinter solcher Unbill die erziehende Hand eures Gottes sehen. So angesehen schänden die Schläge nicht, und es ist auch nicht zu besorgen, daß die Boshaften mit ihrer Bosheit obsiegen. Es ist einer, der sie richtet.

Es ist gewiß nicht von ungefähr, daß bei der Übersetzung von ἀντιστῆναι gerade auf Jes. 50, 4 ff. hingewiesen werden konnte. Daher setze ich die ganze Stelle hierher: Der Herr, Jahwe, hat mir eine Jüngerzunge gegeben, damit ich verstünde, Ermüdeten durch Zusprache aufzuhelfen; er weckt alle Morgen, er weckt mir das Ohr, daß ich nach Jüngerweise höre. Der Herr, Jahwe, hat mir das Ohr aufgetan; ich aber widerstrebte nicht, wich nicht zurück. Meinen Rücken bot ich denen, die mich (mit der Geißel) schlugen, und meine beiden Wangen denen, die mir Ohrfeigen gaben; ich verbarg mein Angesicht nicht vor der Schmach des Speichels. Und der Herr wurde mir Helfer. Daher fühlte ich mich nicht beschämt. Darum machte ich mein Antlitz so hart wie Kiesel. Wußte ich doch, daß ich nicht zu-

schanden werde. Nahe ist der, der mir Recht schafft. Wer will mit mir streiten (prozessieren)? Wohlan, so wollen wir miteinander hintreten vor ihn!

Es ist der Gottesknecht, auf dem die παιδία εἰρήνης ἡμῶν (Jes. 53, 5) liegt und der sie still und ohne Widerrede trägt. Ihm sollen Jesu Jünger nachfolgen. Und bald sollen sie das größte Beispiel für solch williges Erleiden von Schmach in dem sehen, der der wahre Gottesknecht, der Erfüller dessen ist, was in Jes. 40 ff. von ihm geschrieben steht. Jesus fordert nichts von seinen Aposteln, was er nicht selbst leistet. Auch hierin ist der Jünger nicht über seinen Meister. Aber der Jünger soll seinem Meister nachfolgen.

Man hat in der Gemeinde Jesu Wort nicht vergessen, und es nicht als unausführbar angesehen. Petrus mutet es den Sklaven zu, daß sie sich von boshaften Herren (σκόλιος = πονηρός, denn: ἀνὴρ σκόλιος διαπέμπεται κακά) ohrfeigen lassen und darauf mit Gutestun antworten. Sollte es zufällig sein, daß auf diese Mahnung der so deutlich an Luk. 6, 34 (ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν) anklingende Zusatz kommt: τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ (1. Petri 2, 18 ff.)?

Wir sagten oben, Matth. 5, 39ᵇ sei ein Einzelbeispiel zur allgemeinen Weisung: prozessiert nicht mit dem Boshaften. Die Verallgemeinerung von V. 5, 39ᵇ steht sowohl in 1. Petri 3, 9 wie Röm. 12, 19 ff. Dort wird ernsthaft von jedem Christen gefordert (aber nur vom Christen), daß er sich nicht selbst Recht schaffen soll (ἐκδικεῖν übersetzen wir heute besser so, als mit dem mißverständlichen Worte: rächen; siehe die Verwendung von ἐκδικεῖν und ἐκδίκησις bei Luk. 18, 3. 5. 7). Es ist nicht zu besorgen, daß die Welt aus den Fugen gerate, wenn die Christen so handeln, denn es ist einer da, der gerechtes Gericht hält.

Alles das, was wir uns so erst durch verschiedene Beobachtungen zusammengetragen haben, war den Hörern Jesu gegenwärtig. Darum verstanden sie leicht und alsbald, was wir so lange mißverstanden haben.

Matth. 5, 40 führt uns nun ausdrücklich in das Zivilprozeßverfahren hinein: jedem (τῷ θέλοντι), der mit dir prozessieren und deinen Leibrock haben will, dem überlasse auch den Mantel.

Die hier vorausgesetzten Verhältnisse sind die folgenden. Es behauptet jemand, ein Guthaben bei dem Andern zu haben. Zu seiner Sicherung möchte er als Pfand den Leibrock, das Hemd. Will es ihm der Andere nicht dazu lassen, dann muß er um das Pfand prozessieren. Er darf es nicht einfach sich eigenmächtig aneignen, sondern muß ein richterliches Urteil erwirken, dann erst kann er das Pfand erzwingen. Nun gibt es ganz besonders mißtrauische und hartherzige Gläubiger, die unbedingte Sicherheit wollen. Es besteht aber ein Gesetz, daß man das Pfand für die Zeit zurückgeben muß, zu der es der Schuldner nicht entbehren kann (5. Mos. 24, 10—13). Den Mantel soll man mit Sonnenuntergang zurückgeben, damit der (arme) Schuldner sich mit ihm gegen die Nachtkühle schützen kann. Dann ist man aber während der Nacht ohne Pfand. So verlangt der harte Gläubiger für den Tag den Mantel und für die Nacht das Hemd. Und wenn ihm das der Schuldner nicht freiwillig gibt, dann geht er zum Richter und erprozessiert sein Pfand. Damit ist die Situation von V. 40 völlig klar. Der böse Gläubiger sagt: gib mir dein Hemd als Pfand, wenn nicht, so gehe ich zum Richter und klage. Der Jünger Jesu soll in solchem Falle sagen: ich bin bereit, dir beide Pfänder zu geben, das Hemd für die Nacht und den Mantel für den Tag.

Wir sehen wieder, wie die Unmöglichkeiten, an denen diese Forderungen Jesu leiden sollen, sofort verschwinden, wenn man sie zeitgenössisch versteht. Das ist allerdings nicht ausführbar, daß man Hemd und Mantel gleichzeitig und für immer dem gibt, der sie sich (womöglich zu Unrecht) durch Prozeß aneignen will. Was die Forderung Jesu tatsächlich will, ist unbequem für Schuldner und Gläubiger, aber ausführbar, und mit dem Augenblicke, in dem der Schuldner, was er geliehen hat, zurückerstattet, sind Hemd und Mantel wieder frei.

Wie mögen sich nun die Pharisäer zu dieser Sache gestellt haben? Es ist denkbar, daß sie sagten: der Genosse muß dem Genossen gegenüber zu jeder Sicherheitsleistung bereit sein und darf, wenn es Differenzen gibt, nicht sofort zum Richter laufen, sondern muß versuchen, sich gütlich mit seinem Gläubiger aus-

einanderzusetzen. Wenn aber der „Böse“ mit dem Gerichte droht, nun dann möge er es haben. Dann komme die Sache vor den Richter und werde seiner Entscheidung unterbreitet. Es ist sowieso besser, mit ihm nach strengem Recht zu verkehren.

Daß auch diese Forderung typische Bedeutung hat, leuchtet eigentlich von selbst ein.

Unsere Deutung löst auch, um dies zum Schlusse anzufügen, eine Schwierigkeit, welche darin liegt, daß der Böse nach Matthäus um das Hemd prozessieren will, nach Lukas um den Mantel. Beide Male handelt es sich um ein Pfand. Es ist möglich, daß Matthäus die ursprünglichere Form hat, denn vom Hingeben des Mantels bei Tage ist ja in einer ausdrücklichen Gesetzesbestimmung die Rede, während die Auslieferung des Hemdes bei der Nacht erst aus dieser Bestimmung erschlossen werden muß, und darum wohl eher erst durch richterliche Entscheidung erlangt werden kann.

Mit V. 41 treten wir aus der Sphäre des Zivilprozesses heraus. Es handelt sich im folgenden um Forderungen, besser Zumutungen des Bösen, die nicht durch das Gericht erzwungen werden können, wie die 400 Sus für den Handrückenschlag und die Auslieferung des Pfandes. Es handelt sich aber immerhin um Leistungen, die Pflicht sind.

Was sind es für Leistungen! Mit jedem (ὅστις, nicht nur mit deinem Genossen, sondern auch mit dem „Bösen“) gehe, wenn er dich „nötiget eine Meile“, lieber zwei. Wir sind hier mit einem israelitischen Reisenden unterwegs. Er reist allein und kommt in eine Gegend, wo das Alleinreisen unsicher ist. So sieht er sich für diese Strecke nach einem Geleite um. Man ist seitens der Gemeinde, in die er kommt, verpflichtet, ihn zu geleiten. Wird ein Reisender im Gebiete einer Stadt erschlagen gefunden, dann haben deren Bürger sich nicht nur von dem Verdachte der Täterschaft zu reinigen. Sie sagen auch: wir haben nichts von ihm gewußt. Hätte er sich an uns gewendet, so hätten wir ihn geleitet und geschützt.

Kommt nun jemand in einen solchen Ort und bedarf eines Geleits, dann wird er sich zunächst an einen Bürger wenden, von dem er weiß, daß er es mit seinen Pflichten ernst nimmt. Bei

ihm hat er am ehesten Gehör und Geleit zu erwarten. Kommt ein Pharisäer dahin, dann fragt er: wer ist hier Genosse? Zu ihm geht er mit seinem Anliegen. Der rechte Genosse antwortet: ich gehe mit dir nicht nur eine Meile, sondern zwei. Ganz anders, wenn der *πονηρός*, der ʿäm hääreṣ kommt, dann sucht er sich seiner Pflicht, die er ja dem Volksgenossen gegenüber hat, nach Möglichkeit zu entziehen, wenn er es nicht gar bestreitet, daß er solche Pflicht ihm gegenüber habe, da er nicht sein Nächster sei![1])

Der Terminus *ἀγγαρεύειν* ist selten und die Beziehung auf den persischen Postdienst, zu dem die Obrigkeit nötigt, ist weit hergeholt. Immerhin liegen die Dinge insofern ähnlich, als der Alleinreisende als Volksgenosse mit Berufung auf den Willen der obersten Obrigkeit Jahwe das Begleiten erwarten, ja fordern kann.

Ich habe in der ersten Auflage hier eine Beobachtung mitgeteilt, die weiterzuführen „scheine". Ich wiederhole sie nicht, weil ich sehe, daß ich zu rasch von andern Beobachtungen hinsichtlich der Übersetzung aus dem Hebräischen in das Griechische aus eine abweichende Deutung von *ἀγγαρεύειν* versucht habe.

Wir haben es also wieder mit einer Weisung zu tun, die durchaus ausführbar ist, ja die auch zu Jesu Zeit gewiß nicht selten ausgeführt worden ist, ganz besonders unter den „Genossen". Wenn nun Jesus zu seinen Aposteln sagt: ihr sollt gegen jeden, den Bösen und den Guten, so bereitwillig sein, dann will er diese Weisung gewiß nicht nur auf den Einzelfall des Geleites beschränkt wissen. Er illustriert vielmehr an ihm eine allgemeine Regel des Jüngerverhaltens.

Gib dem (= jedem), der dich bittet. Auch hier kann eine Einzelbeobachtung zur richtigen Deutung helfen. *αἰτεῖν* ist Übersetzung von schääl. Dieses heißt aber nicht nur bitten, sondern auch entlehnen. In 2. Kön. 6, 5 heißt es: Da einer Holz fällte, fiel das Eisen ins Wasser. Und er schrie und sprach: Awe, mein Herr, dazu ist's entlehnt (schäūl). Setzen wir diese Deutung hier ein, dann haben wir den Sinn des Wortes, wie ihn seine

---

[1]) Levy, a. a. O. II, S. 483 s. v. läwā: jemand, der einem Reisenden das Geleit nicht gibt, ist, als ob er eine Mordtat beginge.

Umgebung erwarten läßt. Es kommt einer, bleiben wir bei der Axt, und bittet: leihe mir deine Axt. Unter Genossen ist es nun selbstverständlich, daß man das tut. Denkbar ist aber, daß man zum „Bösen“ sagt: Dir leihe ich sie nicht.[1]) Jesu Jünger sollen ihre Axt jedem leihen, d. h. auf dem weiten Gebiete dieser nachbarlichen Gefälligkeit keinen Unterschied machen zwischen „Guten“ und „Bösen“.

In Sifra Kodaschim Par. 2 Kap. 4 heißt es mit Beziehung auf 3. Mos. 19, 18: was ist unter „Rachenehmen“ zu verstehen? A sagt zu B: Leihe (Hiphil von schāāl) mir deine Sichel, was letzterer verweigert. Tags darauf sagt B zu A: leihe mir deine Axt, worauf dieser ihm erwidert: ich leihe sie dir nicht, weil du mir deine Sichel nicht geliehen hast. Was ist unter „Zorn bewahren“ zu verstehen? A sagt zu B: leihe mir deine Axt, was jener ihm verweigert. Tags darauf sagt B zu A: Leihe mir deine Sichel, worauf ihm dieser erwidert: hier hast du sie, ich bin nicht wie du, daß du mir deine Axt nicht geliehen hast (ähnlich Jom. 23[a] s. Levy s. v. n^etīrā). Dieses Beispiel führt in die Verhältnisse, für die Matth. 5, 42[a] gemeint ist, gut hinein. Es sind die Verhältnisse des nachbarlichen Verkehrs.

Nun wäre es ganz falsch, wenn man sagte: Die pharisäischen Schriftgelehrten setzten die Forderungen, wie sie für diesen Verkehr in 3. Mos. 19, 11—18 stehen, außer Kraft. Sie haben sie gewiß gelten lassen und sogar skrupulös danach gehandelt, sobald es sich um den „Nächsten“, den „Genossen“, den „Bruder“ handelte. Aber darauf kommt es nun an, was für eine Antwort auf die Frage: wer ist mein Nächster? gegeben wird. Lautet diese Antwort: mein pharisäischer Genosse, dann ist die böse Schranke da, welche Jesus für seine Jünger niederlegt.

Man sage nicht: was für kleine Dinge, die geliehene oder nicht geliehene Sichel und Axt! Man mache sich lieber einmal klar, was das bedeutete, wenn im täglichen Leben stets nach Jesu Weisungen gehandelt würde, und man bedenke, was dazu gehört,

---

[1]) Im Talmud wird darüber verhandelt, was eine israelitische Frau der Frau eines ʿām hāāreṣ leihen darf und was nicht.

so auch gegen „den Boshaften“ zu handeln. Zur Durchführung dieses Verhaltens bedarf es wahrlich der wahren Jüngerschaft Jesu, bedarf es seiner Gabe, des Geistes.

So gewiß dies aber ist, ebenso gewiß hat Jesu Forderung nichts Utopistisches und zerbricht nicht etwa über ihrer Erfüllung der Staat oder ruiniert der Einzelne sein Vermögen, wenn er dem Nachbarn in jedem Falle, d. h. selbstverständlich, wenn es ihm möglich ist, leiht. Wer keine Axt hat, kann auch keine verleihen.

„Wende dich nicht von dem ab, der dir abborgen will.“ Auch hier fallen für den Zeitgenossen alle Schwierigkeiten von selbst dahin. Nur der Arme borgt, sagt Philo in seinen Einzelgesetzen. Das Borgen, um das es sich hier handelt, ist ein ganz bestimmtes. „Wenn du jemand aus meinem Volke, der arm ist, Geld leihst, so sollst du ihn nicht wie ein Wucherer behandeln; ihr sollt ihm keine Zinsen auferlegen“ (2. Mos. 22, 24). „Wenn dein Bruder neben dir verarmt, so sollst du ihn aufrechterhalten wie einen Fremdling und Beisassen, daß er seinen Unterhalt neben dir habe. Du darfst nicht Zins und Wucher von ihm nehmen, sondern sollst dich fürchten vor deinem Gott“ (3. Mos. 25, 35 f.). Im Anschluß an diese Stellen ist die in Matth. 5, 42 vorausgesetzte Situation die: ein Israelite hat sein Vermögen verloren und steht vor der Notwendigkeit, sich einen neuen Lebensunterhalt schaffen zu müssen. Er kommt zu einem besitzenden Volksgenossen und erwartet („bittet“ ist nicht das richtige Wort, da es sich ja auf der andern Seite um eine Pflicht handelt), er werde ihm so viel leihen, daß er sich damit wieder eine Existenz gründen kann. Ist der um das Darlehn Angegangene dazu imstande, dann soll er es geben und darf er keinen Zins nehmen. Nun kommt es wohl vor, daß sich einer um seine Pflicht herumdrückt und mit allerhand Gründen Nein sagt. Er kann ja nicht etwa gerichtlich dazu gezwungen werden. Ein rechter Pharisäer tut so etwas nicht. Ist der Bedürftige sein Bruder (= Genosse 3. Mos. 25, 35 f.), so hilft er ihm und hütet sich, Zins zu nehmen. Anders liegen die Dinge, wenn jener ein Nichtgenosse ist. Dann gilt nicht die gesetzliche Pflicht, da ja das Gebot ausdrücklich vom Bruder redet. Es ist nicht richtig, wenn man hier an den Israeliten

und den Nichtisraeliten denkt. Es handelt sich vielmehr um den Riß, der durch das Volk selbst geht. Der ʿäm hääreṣ kann es erleben, daß sich der Pharisäer von ihm abwendet, weil er für ihn ein *πονηρός* ist.

Auf dieses Verhältnis des Darleihers zum Schuldner geht auch das Wort Luk. 6, 30, das viele am meisten befremdet: wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht wieder. Es ist schon eine starke Zumutung, sich das Seine nehmen zu lassen; noch größer aber ist die, daß man keinen Versuch machen soll, es wiederzubekommen. Es handelt sich aber nicht um den Gesamtbesitz des Einen und um ein Wegnehmen seitens des Andern, sondern um das Darlehen, das der Bedürftige dahinnimmt, ohne es wieder, auch wenn er es kann, zurückzuzahlen. Das geht aus dem Terminus *ἀπαιτεῖν* deutlich hervor. In Neh. 5, 10 f. heißt es: Meine Brüder und Verwandten und ich haben ihnen (unsern aus der Sklaverei losgekauften armen Brüdern) Geld und Getreide gegeben und haben darauf verzichtet, es wiederzufordern (*ἐνκατελίπομεν τὴν ἀπαίτησιν ταύτην*, s. auch 5. Mos. 15, 2; Sir. 20, 15). In diesem Falle ist nicht gesagt, daß sie ihr Geld nicht doch noch wieder erhalten; in Luk. 6, 30 ist aber angenommen, daß der um das Darlehen Nachsuchende schlechten Charakters ist und nichts mehr wiedergibt. Dann soll man eben auf das Geld verzichten und nicht zum Richter laufen. Der ungerechte Leiher hat seinen Richter über sich. Es ist nichts Besonderes, ein kleines Kapital aus seinem überflüssigen Besitz zinslos zu leihen, wenn man begründete Hoffnung hat, es wiederzuerhalten. Das ist aber der Fall, wenn der Bedürftige ein Pharisäer ist. Dieser gibt zur Zeit auch wieder zurück (nach Sir. 29, 2 *καὶ πάλιν ἀπόδος τῷ πλησίον εἰς καιρόν*). Es gibt aber solche *πονηροί*, die das Geliehene wie Gefundenes ansehen (*εὕρημα* Sir. 29, 7) und fluchen und schmähen, wenn einer das Seine zurückhaben will. So kommt es dahin, daß viele sich der Schlechtigkeit wegen ihrer Pflicht entziehen (*πολλοὶ πονηρίας χάριν ἀπέστρεψον* Sir. 29, 7). Der Gerechte nimmt sich aber des Armen an *χάριν ἐντολῆς*, weil Gott es befiehlt und verliert sogar sein Geld, um des Bruders und Freundes willen (*δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον*). Aber eben um des

Bruders und Freundes willen. Hier ist der Punkt, an dem sich die pharisäischen Schriftgelehrten und Jesus scheiden. Er sagt seinen Jüngern: leiht den Guten und den Bösen, wenn sie es bedürfen (und ihr es könnt).

Wenn man allerdings, wie Kl.-Gr. *αἴρειν* mit rauben übersetzt, dann kommt man zu Forderungen Jesu, die unerfüllbar sind, also nicht ernst gemeint sein können, und schafft sich Schwierigkeiten, die der Rekurs auf die Gesinnung nur scheinbar löst.

7. Zur Feindesliebe.

Im engsten Zusammenhange mit den Versen Matth. 5, 38—42 steht V. 43 ff. Bei Lukas ist das dadurch offenbar, daß die Einzelforderungen, die Matthäus zusammenfügt, sich teilweise nach dem Worte vom Lieben, derer die uns lieben, finden. Es ist aber bei Matthäus nicht anders. Das, was zu dem Gebote aus 3. Mos. 19, 18 gesagt ist, hängt mit dem Vorhergehenden eng zusammen. Man muß nur den Zusatz: deinen Feind sollst du hassen, richtig, d. h. zeitgenössisch verstehen. Man hat den pharisäischen Schriftgelehrten viel Unrecht getan, weil man das richtige Verständnis nicht fand. Und es ist begreiflich, daß der Protest des Judentums gegen diesen Mißverstand heute noch fortgeht.

So ist es rundweg zuzugeben, daß der Satz: Du sollst deinen Feind hassen, nirgends im Alten Testamente steht. Er tritt in der Jüngerlehre ja auch nicht als Zitat aus der Heiligen Schrift auf, sondern als gesagt. Er ist ein Satz der mündlichen Überlieferung, und zwar der zur Zeit Jesu. Wenn wir ihn in der kodifizierten Mischna und im Talmud heute nicht finden, so ist damit noch nicht bewiesen, daß er nicht zur Zeit des Neuen Testamentes gesagt wurde.

Es ist nun aber nicht richtig, daß das Wort heißen soll: den Juden sollst du lieben und den Nichtjuden sollst du hassen. Wir haben es an der ganzen Stelle nicht mit Nichtisraeliten zu tun. Jesu Mahnungen sind nicht ein Programm auf lange Sicht, sondern Weisungen, die sofort und fortan und zuerst und zunächst von seinen Jüngern innerhalb ihres Volkes erfüllt werden sollen. Wenn nun aber die jüdischen Theologen, um das Unrecht jenes Vorwurfs

zu erweisen, auf 3. Mos. 19, 33. 34 hinweisen und mit dem Worte: Du sollst den Fremdling, der bei dir wohnt, lieben wie dich selbst, dartun wollen, daß dem Juden geboten sei, auch den Nichtjuden zu lieben wie sich selbst, so macht ihnen diese Auslegung ja alle Ehre. Es mag auch sein, daß in 3. Mos. 19, 33. 34 ursprünglich an den Nichtjuden gedacht ist. Doch ist damit noch nicht entschieden, wie man das Wort zur Zeit Jesu verstand. Die Frage ist so zu stellen: hat Jesus den pharisäischen Schriftgelehrten seiner Zeit Unrecht getan, als er das Wort sagte: ihr habt gehört, daß gelehrt ist: du sollst deinen Feind hassen? Mußte er nicht wissen, daß für den Schriftgelehrten sogar das Wort galt: du sollst deinen Fremdling lieben wie dich selbst? Wir können wissen, wie um die Zeit des Neuen Testamentes das Wort verstanden wurde. In der Mechiltha lesen wir zu 2. Mos. 20, 9, wo im Sabbatgebot gesagt ist: auch dein Fremdling, der in deinen Toren ist, soll den Sabbat heiligen, folgendes: „und dein Fremdling: dies ist der Proselyt der Gerechtigkeit. Oder vielleicht ist es nicht so, sondern der Beisaßproselyt (d. h. der nicht durch Beschneidung in das Volk Aufgenommene). Wenn es aber (2. Mos. 23, 12) heißt: „und der Proselyt, siehe, so ist dort der Beisaßproselyt gemeint. Was besagt nun: und dein Proselyt? Dies ist der Proselyt der Gerechtigkeit." Danach kann sehr wohl das Wort: du sollst den Fremdling, der mit dir wohnt (= der in deinen Toren ist) lieben wie dich selbst, heißen: den durch Beschneidung in das Volk Aufgenommenen sollst du lieben wie dich selbst. Du sollst keinen Unterschied machen zwischen ihm und dem geborenen Israeliten. Es wäre nicht schwer, aus der Mischna zu beweisen, daß in der Tat Unterschiede zwischen den Israeliten und den Nichtisraeliten gemacht werden, die vor dem Worte: „du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst," nicht bestehen können. Denken wir nur an die Anschauung, daß jeder Heide im Verdacht der Hurerei und des Mordes stehe.[1])

Aber es handelt sich ja hier gar nicht um das Verhältnis von Israeliten und Nicht-Israeliten, sondern um das Verhältnis von

---

[1]) 'Abōdā sārā II, 1.

Israeliten untereinander. Die Frage ist also die: hat es innerhalb des Volkes Gegensätze gegeben, die es verständlich machen, daß man von einem Volksgenossen als seinem *Feinde* spricht. Eine Vorfrage dazu ist die schon mehrfach berührte, hier aber etwas genauer zu behandelnde Frage: erkennt der pharisäische Schriftgelehrte jeden Israeliten als seinen *Nächsten* an? Wäre dem so, dann würde allerdings Jesu Wort vom Hassen des Feindes auf den Nichtisraeliten bezogen werden müssen.

Wir kommen bei der Beantwortung dieser Frage auf das schon oft herangezogene 19. Kapitel des 3. Mosebuches zurück. Es ist gar nicht zu übersehen und zu überhören, mit welcher Häufung der Bezeichnungen die in diesem Kapitel geltend gemachten Pflichten immer wieder geltend gemacht werden gegenüber dem *Volksgenossen* (b^{eʿ}ămm^{e}chā), dem *Freunde* (b^{e}rēʿăchā), dem *Bruder* (b^{e}āchīchā), dem *Genossen* (b^{eʿ}ămīṭ^{e}chā), den *Söhnen deines Volks* (b^{e}b^{e}nē ʿămm^{e}chā). Es ist außer Frage, daß damit eine bewußte Beschränkung des Geltungsbereiches der Gebote vollzogen ist. Nun könnte man sagen: vom *Volke*, von Söhnen des *Volks* ist aber doch die Rede, und damit ist wenigstens innerhalb des Volkes keine Schranke aufgerichtet. Das scheint so und mag wohl auch nach dem Ursinn des Kapitels so gemeint sein. Es heißt ja ausdrücklich: so sage *zur ganzen Gemeinde* der Söhne Israels (19, 2). Die jüdische Exegese bemerkt es, daß nur noch mit der Erteilung des Gebotes des Peßachopfers ausdrücklich der Auftrag verbunden ist, das Gesetz der ganzen Gemeinde zu sagen.[1]) Damit ist aber zunächst nur gesagt, daß das Kapitel der ganzen Gemeinde *gilt*. Es stellt ein *Ideal* auf, indem es „den Abriß eines heiligen jüdischen Lebens" gibt. Ich wage die Vermutung, daß die Pharisäer gerade dieses Kapitel mit besonderem Eifer gelesen und es in besonderem Sinne verstanden haben. Sollte es ohne Bedeutung sein, daß die Weisen das Wort: ṭij^{e}hū k^{e}dōschīm durch p^{e}rūschīm ṭij^{e}hū erläutern? Dieses Kapitel „der Heiligen" ist das Kapitel „der Abgesonderten", der Pharisäer.[2]) Sie mühten sich um die

---

[1]) S. R. Hirsch, Der Pentateuch. Frankfurt 1920 III, S. 382.

[2]) Ebenda III, S. 382.

Erfüllung der Gebote des Kapitels (s. o. zu: du sollst dich nicht rächen), um „eine Gemeinde der Heiligen" darzustellen. Aber sie blieben dabei doch nur ein Teil des Volkes; alle konnten sie nicht dafür gewinnen. Konnte es da nicht dahin kommen, daß sie die Gebote des Kapitels nun auch nur für diesen ihren Kreis gelten ließen? So halten es die Heiligen unter sich, aber nicht auch mit denen, die nicht zu ihnen gehören, vielleicht gar nicht zu ihnen gehören wollen.

Zu diesen Möglichkeiten ließe sich nun sagen: das sind Konsequenzmachereien. So lange sich nicht tatsächlich aufweisen läßt, daß das Volk zur Zeit Jesu durch Feindschaft gespalten war, daß es innerhalb des Volkes solche gab, die die pharisäischen Schriftgelehrten als ihre Feinde betrachteten und bezeichneten, so lange schwebt das alles in der Luft. Dieser Nachweis ist zu liefern. Luk. 18, 9 ist die Rede von solchen, die sich vermessen, von sich aus gerecht zu sein, und „die Andern" verachten. Die „Gerechten" sind niemand anders als die Pharisäer (s. das folgende Gleichnis). Zu den „andern" gehört der Zöllner. An den verschiedensten Stellen tritt zutage, daß ein Pharisäer nicht am Tische eines „Sünders" aß. Bis hinein in Handel und Wandel zog sich das Mißtrauen gegenüber den „Andern". Wußte man z. B. doch nicht, ob ein ʿäm hääreṣ richtig verzehntet habe usw. Ein ʿäm hääreṣ kann kein Frommer sein, sagt Rabbi Gamaliel, Sohn Jehudas (Abot II, 5). Die Folge von alledem ist eine Feindschaft zwischen den Pharisäern, besonders aber den pharisäischen Schriftgelehrten und den ʿäm hääreṣ, die der Feindschaft zwischen Juden und Heiden nichts nachgab, ja noch schärfer werden konnte als jene. Auch von dem Verhältnis der Pharisäer zum ʿäm hääreṣ ließ sich sagen, was Tit. 3, 3 steht: στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους.

Diese Analogie zur μισανθρωπία, die man den Juden gegenüber den Heiden vorwarf, hilft, das Wort vom Hassen des Feindes richtig zu verstehen. Durch den Zusatz: du sollst *deinen* Feind hassen, kann der Anschein erweckt werden, daß es sich um den *persönlichen* Feind handle, auf dessen feindseliges Verhalten man mit Haß antworten solle. Das ist nicht der Fall. Der Feindschaft, um die es sich hier handelt, liegen nicht persönliche

Motive zugrunde. Man möchte lieber von einer Gruppenfeindschaft reden. Der Pharisäer soll den ʿäm hääreṣ hassen, d. h. jeder Pharisäer jeden ʿäm hääreṣ, nicht aber, weil dieser ihm etwas besonders Böses angetan hatte, sondern weil er ein ʿäm hääreṣ ist.

So wird es auch verständlich, wie man von einer Pflicht zum Hassen reden kann. Es handelt sich um einen Gegensatz, den man um Gottes willen durchführen muß bezw. meint durchführen zu müssen. Man wird dabei unwillkürlich an Ps. 139, 21 erinnert: Sollte ich nicht hassen, die dich hassen? Mit vollendetem Hasse hasse ich sie; als Feinde (d. h. als meine Feinde) gelten sie mir. Es gibt auch im Hasse wie in der Liebe ein *τέλειον*. Und mit diesem *τέλειον μῖσος* brüstet man sich vor Gott. Wer sind nun aber die, welche Gott hassen? Jeder Jude kennt sie aus dem Wortlaute des Dekalogs. Es sind die, die seine Gebote nicht halten. Wie kann aber der ʿäm hääreṣ, der das Gesetz nicht weiß, und über den darum die Pharisäer ihr: *ἐπικατάρατος*, verflucht sei er, aussprechen (Joh. 7, 49), die Gebote halten!

Dieser religiös begründete Haß ist nicht weniger heiß als der persönlich begründete, aber er ist nicht gemein wie jener.[1])

---

[1]) Es ist nicht ohne Wert, darauf zu achten, ob sich die Unterscheidung zwischen einer objektiven, in der verschiedenen Stellung zu Gott und zum Gesetze, und einer subjektiven, in persönlichen bezw. völkischen Gegensätzen begründeten Feindschaft findet. So viel ist gewiß, daß das Wort „Feind" in recht verschiedenem Sinne verwendet wird. So heißt es z. B. in Sanhedrin III, 5, daß der „Feind" nicht Zeuge im Gericht sein dürfe. Dabei gilt als Feind „jeder, der mit dem Angeklagten aus Feindschaft drei Tage nicht gesprochen hat". Hier handelt es sich um persönliche Zwistigkeiten. Beachtenswert ist auch eine Stelle aus dem 4. Makkabäerbuch. Dort heißt es (2, 13 f.): Die Vernunft (*λογισμὸς* = *νοῦς*) könne sogar über die Feindschaft Herr werden durch das Gesetz. Dabei wird darauf hingewiesen, daß es verboten sei, im Kriege die Fruchtbäume der Feinde (*πολέμιοι*) zu vernichten, und daß der Israelite das, was sein Feind (*ἐχθρός*) verloren hat, aufbewahren und dem niedergebrochenen Tiere des Feindes aufhelfen müsse. Hier haben wir es mit der Feindschaft von Volk zu Volk und mit der persönlichen Verfeindung von Nachbar und Nachbar zu tun. (Es ist übrigens beachtenswert, daß nicht gesagt wird: Du sollst deinen Feind lieben, sondern nur: Du sollst deine Feindschaft gegen ihn beherrschen, *οὐ γὰρ ὁ λογισμὸς ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν ἐστιν, ἀλλὰ ἀνταγωνιστής*, die Vernunft entwurzelt nicht die

Daß Jesus in der Tat einen derartigen Haß meint, zeigt auch sein Gegensatz gegen ihn. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde und betet für die, so euch verfolgen. Unter den Feinden und Verfolgern der Jünger sind auch keine persönlichen Feinde gemeint, sondern die, welche die Apostel haßten und verfolgten ἕνεκεν Ἰησοῦ (V. 11). Das sind die pharisäischen Schriftgelehrten. Jesu Jünger sollen auf Feindschaft nicht mit Haß, sondern mit Liebe, auf Verfolgung nicht mit Fluchen, sondern mit Beten, mit Fürbitte antworten. Wenn sie so handeln, dann sind sie S ö h n e ihres Vaters im Himmel, welcher seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte.

Jesus hat es an Schärfe der Ablehnung den pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber nicht fehlen lassen. Aber auch das ernsteste Wehe über die Heuchler ändert nichts daran, daß in den

---

Leidenschaften, sondern sie b e k ä m p f t sie nur und vermag in diesem Kampfe zu siegen (4. Makk. 3, 5).

Von dieser in den persönlichen oder völkischen Beziehungen begründeten Feindschaft ist in Matth. 5, 43 schwerlich die Rede, sondern eben von dem durch die verschiedene Stellung zum Gesetz und zu Gott begründeten scharfen, man möchte sagen, religiösen Gegensatz innerhalb des Volkes Israel. Dieser Gegensatz zwischen den Gerechten (δίκαιοι, ἀγαθοί, ὅσιοι) und den Bösen (πονηροί, ἄδικοι) ist besonders scharf geworden in der Makkabäerzeit. Zwischen den Treuen und den Abtrünnigen oder mit dem heidnischen Geiste Paktierenden brach da eine Feindschaft auf, die nicht eine kleinlich persönliche war. Der Haß galt dem Renegaten, dem Schwächling. Es sei auch daran erinnert, daß der Talmud den gottlosen Teil I s r a e l s die „Hasser Israels“ nennt (Weber, a. a. O. S. 53). Durch die Wendung: liebet die, d i e e u c h v e r f o l g e n, werden in Matth. 5, 44 die Gedanken vielmehr auf den sachlichen Gegensatz zwischen den Schriftgelehrten und den Aposteln gelenkt als auf persönliche Feindschaft.

So wird es verständlich, daß man meint, l e h r e n zu müssen: Du (frommer Israelite, Pharisäer) sollst den Bösen (der Gottes und darum auch dein Feind ist) hassen, und daß man meinte, damit Gott zu ehren. Matth. 23, 9 weist auf eine Zeit hinaus, da die Christen von allen Völkern gehaßt werden, und Joh. 16, 2 sagt, daß eine Stunde kommen werde, da der, welcher die Jünger tötet, wähnt, Gott einen Dienst zu tun. Der Tod des Stephanus endlich bildet dazu die Illustration durch Tatsachen. Die ihn töten, töten ihn als einen Feind und Lästerer Gottes, nicht aus persönlichem Hasse, und der Gesteinigte macht die Forderung Jesu in Matth. 5, 44 wahr: er betet für seine Verfolger.

konkreten Lebensbeziehungen auch ihnen gegenüber die Pflicht zu helfender Güte und ernsthafter Fürbitte bestehen bleibt. Es hat sich plötzlich ein bedeutsamer Wechsel vollzogen. Die vermeintlichen Gerechten und Guten und Gottessöhne sind zu den Bösen und Ungerechten geworden. Aber gerade ihnen gegenüber sollen sich die Apostel als Jesu Jünger bewähren.

„Das ist nichts, was Lohn erwarten läßt, wenn ihr die liebt, die euch lieben, und es geht nicht über das gewöhnliche Verhalten hinaus, wenn ihr euern Brüdern einen Segenswunsch zuruft. Das tun sogar die von den Schriftgelehrten so verachteten Zöllner und die von ihnen den Heiden gleichgeachteten ‚Sünder'." Ἐθνικός heißt heidnisch, so wie die Heiden sind, bezeichnet aber nicht die Heiden selbst. Das geht deutlich hervor aus Gal. 2, 14: Petrus lebte, obwohl Jude, ἐθνικῶς, d. h. wie die Heiden, nicht aber als ein Heide.

Dem abschließenden Satze: also sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, ist seine sentenzartige Form nicht gut bekommen. Man versteht ihn zu leicht, losgelöst von seinem Zusammenhang, in ganz allgemeinem Sinne. Eine gewisse Hilfe dagegen wäre schon die Übersetzung: also sollt ihr in gleicher Weise vollkommen sein, wie es euer Vater im Himmel ist. Das Wort τέλειος kommt in den Evangelien nur hier und Matth. 19, 21 vor. Von Gott ist es in der ganzen Bibel (Alten und Neuen Testaments) nur hier gebraucht. Es ist daher unmöglich, aus ihr den Sinn des Wortes zu gewinnen. Da bietet sich die Mischna als Hilfe an. Τέλειος ist in 5. Mos. 18, 13, wo es den Israeliten zur Pflicht gemacht ist, vollkommen zu sein, Übersetzung von ṭām. Im Traktat Bābā kāmā finden wir nun eine Verwendung von ṭām, die für unsere Stelle bedeutsam ist. Bei Schädigungen ist es für die Bemessung der Strafe und des Schadenersatzes von Bedeutung, ob der, von dem die Schädigung ausgeht, mūād oder ṭām ist. Mūād steht im Wechsel mit rʿā = πονηρός. Als bösartig gilt der Mensch (hāādām), der Wolf, der Löwe, der Bär, der Leopard, der Panther und die Schlange (I, 4). Im Gegensatz zu diesem mūād = πονηρός ergibt sich für ṭām = τέλειος die Bedeutung gutartig in dem Sinne, wie wir

von einem frommen Pferde reden. So ist *τέλειος* verwandt mit *ἀγαθός*, und es ist keine Korrektur, sondern inhaltlich dasselbe, wenn Lukas von Gott sagt: er sei *οἰκτίρμων* (rächūm 2. Mos. 34, 6). *Τέλειος, ἀγαθός, οἰκτίρμων, χρηστός* (Luk. 6, 35) auch *ἐλεήμων*, was Harnack von der Stelle vermutet, bezeichnen alle dasselbe: Gott als den Guten (*ἀγαθὸς καὶ ἀγαθοποιῶν*).

Auch die Pharisäer wollen *τέλειοι* sein. Sie finden aber ihre Vollkommenheit darin, daß sie ganz Güte gegen die Guten und ganz Haß gegen die Bösen sind (*τέλειον μῖσος ἐμίσουν αὐτούς* Ps. 139, 22). So glauben sie, ihren Gott zu ehren. Im Gegensatze zu diesem Wahne steht die Weisung Jesu: ihr sollt so (in der Weise) vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel es ist.

Damit sind Jesu Lehren über die bessere Gerechtigkeit, so weit es sich um das Gesetz handelt, zu Ende. Wir überschauen sie noch einmal und suchen zusammenfassend das Ergebnis zu fixieren. Sind die gegebenen Erklärungen richtig, dann folgt daraus dies:

I. Das Schema: Gesinnung und Tat bietet den Schlüssel zur Deutung von Matth. 5, 21 ff. nicht. Gewiß fordert Jesus auch die rechte Gesinnung, aber er beschränkt sich nicht auf sie. Von seinen Jüngern, von den Söhnen Gottes, verlangt er Taten: *ἔργα ἀγαθά*.

II. Noch weniger als die Rede von der Gesinnungsethik der Berglehre ist die von einer in ihr enthaltenen Interimsethik zutreffend. Die Berglehre enthält überhaupt keine Ethik, sondern ganz konkrete Einzelweisungen für das rechte Verhalten der Jünger in wichtigen Lebensbeziehungen. Die Forderungen sind so, daß die Gelegenheit, es mit ihrer Erfüllung zu versuchen, alsbald gegeben ist, und sind bei richtigem Verständnis keineswegs so hoch gespannt, daß ihre Erfüllung unmöglich und ihre Geltendmachung daher nur unter Voraussetzung der in nächster Bälde erwarteten Weltvollendung begreiflich ist.

III. Die Frage: Kann man im Ernste so etwas fordern? ist völlig falsch gestellt. Man müßte besser so fragen: vermag Gott zur Erfüllung solcher Weisungen zu befähigen? Es ist Rückfall in die Welt des Pharisäismus, die Jesus gerade in der Berglehre überwindet, wenn man Gott als den Fordernden und den Men-

schen als den Leistenden einander gegenübergestellt. Die Werke der Güte, die der Jünger tut, preisen den Vater. Das Verhältnis des Jüngers zu Gott ist das des Sohnes zum Vater, und sein Vater hilft zur Erfüllung des Geforderten, ja man muß mehr sagen: er wirkt im Jünger die Erfüllung (s. o.). Das Pauluswort: Gott ist es, der in euch in Wirksamkeit setzt, sowohl die Willenskraft wie die Tatkraft, nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13), bietet für das Verhältnis des Vaters im Himmel zu seinen echten Söhnen in der Berglehre die erläuternde Analogie. Die Forderung z. B., wenn dem Christen durch einen Schlag ins Gesicht Schande angetan werden soll, ihn willig zu ertragen, ja zum Empfang eines zweiten bereit zu sein und seine Ehre Gott anheimzustellen, ist nur dann Überforderung, wenn Gott nicht zu ihrer Erfüllung fähig machen kann. Dieses zu verneinen, ist aber Unglaube, den Jesus nicht kennt.

IV. Darum ist jede unvermittelte Verallgemeinerung der Forderungen der Berglehre hinsichtlich ihrer Adressaten über den Jüngerkreis hinaus unberechtigt. Der Nichtchrist ist überfordert, nicht weil er an sich schlechter ist als der Christ, sondern weil Gott nicht zu ihm (durch den Geist) in dem Verhältnisse steht wie zum Christen. Das bloß christianisierte Mischvolk in unseren Volkskirchen ist überfordert, wenn man diese Forderungen wahllos an alle seine Glieder richtet. Vollends unmöglich sind sie als Forderungen an den Staatsbürger. Wer sie ernsthaft auch für ihn aufstellt, muß auch von Gott fordern, daß er jeden zu ihrer Erfüllung befähige. Zudem ist es aus den Erklärungen zu den für diese Fragen besonders wichtigen Versen 5, 38 ff. ganz deutlich geworden, daß es sich um die persönlichen Beziehungen der Einzelnen zueinander handelt, nicht um die Stellung der Obrigkeit zum Bösen. Der Satz des Paulus, daß die Obrigkeit das Schwert nicht umsonst trägt, ist durch Matth. 5, 38 ff. nicht ins Unrecht gesetzt. Wenn die römische Obrigkeit den Mörder straft, so fällt ihr Jesus nicht mit dem Worte Matth. 5, 38 ff., zumal in der richtigen Deutung, in den Arm.

Die Sorge, daß durch Erfüllung der Weisungen Jesu alle sozialen Verhältnisse in unhaltbare Verwirrung geraten müßten,

ist überdies eine kleingläubige. Wenn der Jünger Jesu auch sein Recht nicht sucht, so ist doch der Gott, der da recht richtet, dadurch nicht zur Ohnmacht verurteilt.

Endlich ist nicht zu vergessen, daß, um so zu sagen, Missionsluft alle diese Forderungen umweht. Durch solche Werke der Güte lassen Jesu Jünger, zum Licht der Welt und zum Salz der Erde berufen, ihr Licht leuchten vor den Menschen. Die Geschichte der klassischen Zeit der Mission, da man, ohne auf Staatsschutz zu rechnen und an ihn zu appellieren, ohne Sühnekirchen zu fordern, Kränkung, Mißhandlung, Beraubung, ja den Tod wehrlos litt und damit auch bei dem verrohtesten Volke schließlich den Eindruck erweckte, daß hier Gott am Werke sei, beweist, daß die Erfüllung der Weisungen der Berglehre nicht unmöglich ist. Und es gehört zu dem Größten in unseren schweren Zeiten, daß da, wo die Bosheitsmächte antichristlichen Charakter annehmen, alsbald auch etwas sichtbar wird von einer heroischen Kraft, wehrlos zu leiden, von einer bewundernswerten inneren Erhabenheit auch über die schimpflichste Schmähung und Mißhandlung, von freudigem Verzicht auf Vermögen und Habe (s. Hebr. 10, 32), ja auch von Gebet für die Feinde, vom Segnen der Fluchenden.

V. Endlich ist das echt jüdische Gepräge sowohl der Terminologie wie der vorhandenen Anschauungen und vorausgesetzten Verhältnisse deutlich und damit die Fruchtbarkeit des Versuchs, die Berglehre Jesu als gleichzeitiger Jude zu hören, gerade an deren erstem Kapitel sichtbar geworden.

Wir machen denselben Versuch nun an ihrem zweiten.

B. Die bessere Gerechtigkeit als bessere „Frömmigkeit“.
(Matth. 6, 1—34.)

Was Jesus von Matth. 5, 22 an lehrt, steht in Beziehung zum positiven geschriebenen Gesetze. An die Stelle der an die einzelnen Worte der Schrift anknüpfenden Traditionen setzt er seine Weisungen. Nunmehr geht er über zu Betätigungen, die nicht ausdrücklich so im Gesetz geboten sind. Wer sie zur Gesetzes-

erfüllung hinzu leistet, gewinnt damit erst recht Verdienste; hat er doch mehr getan, als ihm aufgetragen ist. Seine Gerechtigkeit = gottgewollte Lebenshaltung ist eine noch bessere, als die des nur nach dem Gesetze Gerechten. Später nannte man ihn chāsīd, den Frommen, im Unterschied von ṣādīk, dem Gesetzesgerechten. Es mag fraglich sein, ob der Unterschied, der zwischen ṣādīk und chāsīd später mit großer Deutlichkeit vorliegt, auch schon im Alten Testament vorhanden ist. In Psalm 32, 6 (chāsīd) und 32, 11 (ṣādīkīm) sind jedenfalls dieselben Leute mit beiden Worten bezeichnet. Anders liegt es, wie es scheint, in der Septuaginta. Es ist doch gewiß nicht zufällig, daß ṣādīk und chāsīd so gut wie nie mit demselben Worte übersetzt werden, ṣādīk mit *δίκαιος* und chāsīd mit *ὅσιος*. Letzteres Wort steht mehrfach auch für ṭām, das sonst mit *τέλειος* übersetzt wird.[1]) Der Sprachgebrauch legt es nahe, daß man unter dem chāsīd den vollkommenen Gerechten versteht. Die Formel *τέλειος δίκαιος* finden wir in Sir. 44, 17 mit Beziehung auf Noah; er ist *τέλειος δίκαιος*. Soviel läßt sich jedenfalls sagen: Die für die Mischna so bedeutsame Unterscheidung zwischen dem „Gerechten" und dem „Frommen" bahnt sich schon vor der Zeit des Neuen Testamentes an. Mag auch die sichere Unterscheidung der termini noch nicht erreicht sein, sachlich liegt das schon vor, was später mit ṣādīk und chāsīd bewußt bezeichnet wird. Wir haben den vollkommenen Gerechten in plastischer Deutlichkeit am Pharisäer (Luk. 18, 9 ff.) vor uns. Der Pharisäer im Tempel fühlt sich als ṣādīk und chāsīd. Vielleicht ist es ein Anzeichen dafür, daß Luther dies klar gegenwärtig war, wenn er 18, 9 nicht übersetzt: etliche sagten, daß sie von sich aus „gerecht", sondern daß sie „fromm" wären. Zuweilen verraten solche Einzelbeobachtungen eine überraschende Vertrautheit des Übersetzers Luther mit der Welt des Rabbinismus.

Wir erfahren durch Luk. 18, 9 ff. auch, worin sich die „Frömmigkeit" des Pharisäers zeigt. Er geht in den Tempel, um zu b e t e n; er fastet (sogar zweimal in der Woche) und er gibt den Zehnten

---

[1]) Es ist übrigens der neutestamentliche Sprachgebrauch von *ὅσιος* und *τέλειος* auch beachtenswert.

seines ganzen Einkommens. Hier haben wir die entscheidenden Äußerungen der Frömmigkeit schon beisammen. Im Gesetze ist nichts geboten von den Gebetszeiten; der „Fromme" hält sie. Im Gesetze steht nichts vom Fasten (das Wort für Fasten ṣôm kommt im ganzen Pentateuch überhaupt nicht vor): der „Fromme" fastet regelmäßig.[1]) Im Gesetze steht nichts davon, daß man vom ganzen Einkommen den Zehnten geben müsse. Der „Fromme" gibt selbstverständlich den bezw. die Zehnten, die vorgeschrieben sind, ganz genau, aber er geht darüber hinaus und verwendet das Mehr hauptsächlich zu Liebesgaben.

Genau dieselben drei Betätigungen begegnen uns nun auch in Matth. 6, 1 ff., wenn auch in etwas anderer Reihenfolge, und durch die ganz gleiche Einleitung ὅταν 6, 2; 6, 5; 6, 16 wird ihre Zusammengehörigkeit deutlich zum Ausdruck gebracht.

Die erste exegetische Frage, die das Kapitel stellt, ist nun die, ob 6, 1 zu 6, 2—4 zu ziehen ist oder für sich als Überschrift zum mindesten über 6, 2—18 zu setzen ist. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere. Wir kommen also zum 2. Teil der besseren „Gerechtigkeit", zur besseren „Frömmigkeit".

1. Die bessere Frömmigkeit (Matth. 6, 1).

Sie besteht nicht darin, daß die Jünger Jesu anderes tun als die pharisäischen Schriftgelehrten, sondern darin, daß sie dasselbe anders tun. Hier gilt: si duo faciunt idem, non est idem. Jesus tritt auch hier nicht als Revolutionär auf. Er will auch die „Frömmigkeit" nicht auflösen, sondern erfüllen. Er sagt nicht: gebt, betet, fastet nicht. Er sagt auch nicht: ihr müßt geben, beten, fasten, und richtet damit ein Gesetz auf, sondern er sagt: wenn ihr gebt, betet, fastet, dann macht es nicht wie die Schriftgelehrten. Wir treffen auch hier auf die schon das ganze fünfte Kapitel bestimmende Orientierung am Gegensatze zu den Schriftgelehrten. Die allgemeine Weisung heißt darum: nicht wie die Schriftgelehrten! Was ist das Charakteristische für deren Tun? Sie wollen von den Leuten gesehen werden, angestaunt

---

[1]) Die völlige Enthaltung von jeder Speise am großen Versöhnungstage ist etwas anderes als das Fasten. Luther übersetzt daher auch „kasteien".

werden (θεαθῆναι). Wir überhören nicht das: von den „Leuten“ (ἀνθρώπων). Dieselben „Menschen“, die „Andern“, die sie sonst verachten, sind es, von denen sie angestaunt und bewundert werden wollen.

Warum sollen nun die Jünger es nicht so machen wie die Schriftgelehrten? Sie haben sonst keinen **Lohn** bei dem Vater im Himmel! Manch einer mag schon den Wunsch gehabt haben, daß doch Jesus dieses Wort nicht gesagt hätte, dieses Wort, das ihn unter Kant herunterdrückt, wenigstens in der Frage, um die es sich hier handelt, in der Lohnfrage. Da es in seinem üblichen Verständnis eine Schranke bei Jesus bedeutet, gehört es für viele zum sicheren Überlieferungsgut. Er hat leider vom Lohn geredet.

Ja, es sieht sogar so aus, als stünde er hier nicht einmal auf der Höhe der „Weisen“. Einer der ältesten Vätersprüche, der auf Simon den Gerechten zurückgeführt wird, lautet: seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen (pārās), sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen, ohne die Absicht, Lohn zu empfangen, und es sei Gottesfurcht über euch (Abot I, 3). Und Hillel sagt: wer sich der Krone bedient, d. h. wer von der Thora Vorteil haben will, schwindet dahin (Abot I, 13). Daneben stehen allerdings auch Worte wie das: sei ebenso achtsam auf ein geringes Gebot wie auf ein wichtiges, denn du kennst nicht die Gabe des Lohnes (sāchār). Rabbi Eleasar sagt: wisse, vor wem du dich mühst, und wer dein Arbeitsherr ist, der dir den Lohn deines Tuns bezahlen wird (schĕj^{e}schāllĕm l^{e}chā s^{e}chār p^{e}ūlāṭ^{e}chā 2, 14). Und endlich sei auch noch auf die Aussprüche des Rabbi Tarphon hingewiesen: der Tag ist kurz und die Arbeit ist groß; die Arbeiter sind faul und der Lohn ist viel, und der Hausherr treibt (Abot II, 15) und: hast du Thora gelernt, so gibt man dir großen Lohn, und dein Arbeitsherr ist treu, daß er den Lohn deines Tuns dir zahlen wird; wisse aber, daß die Auszahlung des Lohnes für die Gerechten im zukünftigen Leben erfolgt (II, 16).

Wir haben also nebeneinander die Anschauung: man darf die Thora nicht in der Absicht auf Lohn erfüllen, und die andere:

erfülle die Thora, denn Gott lohnt die Arbeit. Jene erste ist aber nicht so zu verstehen, daß, wer die Thora ohne die Absicht auf Lohn erfüllt, keinen Lohn bekommt. Er bekommt ihn selbstverständlich erst recht. Auch Simon der Gerechte ist vom Lohngedanken nicht frei.

Wie stellt sich nun aber Jesus wirklich zu diesem ganzen Anschauungskomplex? Man übersieht zumeist, daß er an ein ganz anderes Verhältnis denkt als die Weisen. Das Verhältnis, auf welches diese ihre Worte vom Lohn beziehen, ist das des Arbeitsherrn und des gemieteten Arbeiters. Der Arbeiter (der Gerechte) leistet dem Herrn eine bestimmte Leistung, für die ihm ein bestimmter Lohn gebührt, und der Arbeitsherr (Gott) ist treu (nĕĕmān), man kann sich darauf verlassen, daß er richtig zahlt. Dieser Lohn ist Entlohnung, *μισθὸς κατ' ὀφείλημα* (Röm. 4, 4). Arbeiter und Arbeitsherr stehen zueinander in einem Vertragsverhältnis, das auch den Herrn verpflichtet.

Jesus redet aber von Lohn in dem Verhältnisse vom Vater und den Söhnen. Damit wird alles anders. Damit wird die ganze Frage, man möchte sagen, entgiftet. Damit gewinnt auch die Terminologie, die weithin die gleiche bleibt, einen andern Sinn. Weil man dies nicht beobachtet und beachtet hat, mußte man Jesus mißverstehen. Das Verhältnis des Vaters zum Sohne ist kein Vertragsverhältnis. Die Gabe des Vaters ist nicht eine Entlohnung, zu der er verpflichtet ist, sondern eine Belohnung, ein Geschenk seiner Güte, *μισθὸς κατὰ χάριν* (Röm. 4, 4).

Damit kommen wir aus der frostigen Fragestellung: soll man das Gute tun um des Guten willen oder um des Lohnes willen, heraus und stehen innerhalb eines lebendigen Verhältnisses. Was Gott, der Vater, der der gute ist, fordert bezw., wozu er verpflichtet, das ist gut. Und der Gehorsam, der dem Vater geleistet wird, ist rechter Gehorsam; man tut, was er will, weil er es will. Er ist auch freudiger Gehorsam, denn man ist dessen gewiß, daß er nur das Rechte, Gute fordert, gewiß, nicht weil und nachdem der Vater sein Gebot vor dem Kinde gerechtfertigt hat, sondern aus dem Vertrauen und der Liebe zum Vater heraus. Und man tut seinen Willen nicht „leider mit Lust", sondern ist

selig in seinem Wirken. Wenn nun aber der Vater in der Freude am Gehorsam des Sohnes diesen belohnt, mit freundlichem Wort oder erfreuender Gabe (die nicht vertragsmäßig ausgemacht ist), dann ist das nicht etwas, wozu man auch ein „leider" sprechen sollte, weil auf diese Weise die Reinheit der Motive bei einer späteren Pflicht getrübt werden könnte, sondern dann ist das der selbstverständliche Ausfluß der das Vater- und Kindesverhältnis bestimmenden Liebe, die gar nicht anders kann, als so tun.

Daß man die Bedeutung dieser Hineinstellung der ganzen Frage in das Vaterverhältnis nicht entschieden genug beachtet, mag seinen Grund in Luthers Übersetzung haben, die uns immer im Ohr klingt. Lohn, Vergeltung, gar öffentliche Vergeltung, das klingt ganz nach einem Vertragsverhältnis. Und wenn man dann gar noch V. 4[b], ich möchte sagen empfindungsmäßig, nicht mit klaren exegetischen Gründen, von dem *ὅπως* 4[a] abhängig sein läßt und dadurch unter dem Eindruck steht, Jesus sage: gib im Verborgenen, damit der, der auch im Verborgenen sieht, dir vergelte, dann ist es kein Wunder, wenn man Jesus mißversteht.

Es wäre schon eine Hilfe, wenn wir *μισθός* (als *μισθὸς κατὰ χάριν*) mit Belohnung übersetzten und *ἀποδιδόναι* mit schenken. Vor allen Dingen aber ist es wichtig, die eschatologische Beziehung des *ἀποδιδόναι* zu beachten. Unser viel gebrauchtes, viel mißbrauchtes „Vergelt's Gott" verführt immer wieder, daran zu denken, daß Gott dem, der Gutes tut und Gaben gibt, möglichst bald ein Gleichwertiges, eher Überwertiges („viel tausendmal") geben werde. Davon ist aber in Matth. 6, 1 ff. keine Rede. Die Belohnung ist im Himmel beim Vater. Dort hat man sie, weil sie vom Vater wohl aufgehoben ist. Beachten wir, daß auch hier die Gefahr naheliegt, an den Gottbankhalter der Rabbinen zu denken, der die Verdienste im Depot hat. Gott ist aber für Jesus ebensowenig der Gottbankhalter wie der Arbeitsherr, sondern eben der Vater.

Wir treffen im Neuen Testamente auf zwei Verbindungen von *μισθός* und *ἀποδιδόναι*, auf die Worte *μισθαποδοσία* und *μισθαποδότης*, beide im Hebräerbriefe. In Hebr. 2, 2 ist das Wort auf die Strafe bezogen, welche rechtmäßig (*ἔνδικον*) auf Gesetzes-

Übertretung und Ungehorsam folgt. In dieser Bedeutung kommt es für uns hier nicht in Betracht. Anders liegt es mit Hebr. 10, 35, und es ist beachtenswert, daß Luther hier nicht mit Lohn übersetzt, sondern: werft euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat. Was der Hebräerbrief damit meint, sagt der folgende Vers, der mit γάρ angeschlossen ist: denn es ist euch festes Beharren nötig, damit ihr, nachdem ihr den Willen Gottes getan habt, die Verheißung empfanget. Diejenigen, welche dieses feste Beharren leisten, sind Leute des Glaubens, die ihre Seele gewinnen. Damit ist gegeben, daß mit dem Tun des Willens Gottes nicht verdienstliche und überverdienstliche Leistungen gemeint sind, die Gott bezahlt. Wir befinden uns vielmehr in dem Anschauungskomplex: Verheißung, Trauen (darin besteht das Tun des Willens Gottes), Empfang des Verheißungsgutes (= Rettung der Seele). Da ist von Entlohnung keine Rede. Jedenfalls aber erfolgt die Belohnung durch die Erfüllung der Verheißung, d. h. nach Hebr. 11, 39 f., wenn die Vollendung kommt. Nach dieser Vollendungszeit schaut auch Moses aus, wenn er Hebr. 11, 26 „die Belohnung ansieht" (nach Luther). Er ist ja gewillt, in dieser Welt zu leiden, die Schmach des Christus zu tragen. Auch hier befinden wir uns in einem ganz anderen Anschauungskomplex als in dem des Mietsherrn, des Mietslohns und des gemieteten Arbeiters.

Von hier aus ist auch das fast wie eine Definition Gottes klingende Wort zu verstehen: wer zu Gott herantritt, der muß glauben, daß er sei und denen, die ihn suchen, ein Belohner sein werde. Luther hat, man möchte sagen, leider hier „Vergelter" übersetzt. Dafür bezieht er aber das Vergelten Gottes auf die Zukunft: daß er ein Vergelter sein werde. Es ist übrigens Luthers Übersetzung hier weniger bedenklich, weil durch das τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν, denen, die ihn suchen, ganz ausgeschlossen ist, daß hier von Entlohnung, von durch Geboterfüllung und überpflichtige Leistungen erworbenen Verdiensten die Rede ist. Ἐκζητεῖν mit dem persönlichen Objekte θεόν, κύριον, αὐτόν ist in der Septuaginta Übersetzung von darasch. Gott suchen ist aber kein verdienstliches Werk, das bezahlt wird, sondern Gott

schenkt sich dem, der ihn sucht. Gewiß, er würde sich ihm nicht schenken, ohne daß der andere ihn suchte; dieses Schenken ist Antwort, Folge, nicht aber Bezahlung.

Beachten wir die eschatologische Bedeutung von *μισθός* und *ἀποδιδόναι*, dann wird uns auch verständlich, warum Jesus in Matth. 6, 1 ff. von der Belohnung im Himmel, die Gott einst geben wird, redet. Er tut es nicht, um damit zum Geben, Fasten, Beten zu reizen, sondern um vor der Heuchelei der pharisäischen Schriftgelehrten zu warnen. Geschieht das Geben mit der Absicht, von den Leuten gesehen zu werden (man beachte, daß es nicht heißt, mit der Absicht, von Gott belohnt zu werden), dann bekommen sie nicht nur keine Belohnung für die betreffende einzelne Gabe, sondern sie kommen überhaupt um die einstige *μισθαποδοσία*.[1]) Man büßt mit solcher Heuchelei nicht einen gewissen Teil seines Lohnes ein, das Lohnkonto hat nicht an der betreffenden Stelle eine Null, sondern man verliert durch sie das Heil seiner Seele selbst. Der Ernst des Wortes ist viel größer, als man meist sieht, und erst recht ernst ist die Konsequenz, die sich daraus für die „Scheinheiligen" (so übersetzt man hier am besten *ὑποκριτής*) ergibt. Sie meinen, mit ihren übergesetzlichen Werken ihre Verdienste zu mehren, sich den Lohn in der zukünftigen Welt zu sichern und gehen des Anteils an ihr überhaupt verlustig.

Die Wichtigkeit einer richtigen Deutung der Worte Jesu vom Lohne gibt Veranlassung, noch auf etwas Weiteres hinzuweisen. Es sieht so aus, als bestände ein Widerspruch zwischen dem Worte: lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, und der Warnung, die Gerechtigkeit zu tun, um angestaunt zu werden. Da ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die guten Werke von Matth. 5, 16 sich nicht mit den drei Beweisungen der Gerechtigkeit der „Frommen" (Geben, Beten, Fasten) gleichsetzen lassen. Diese kann man im Verborgenen halten, manches „gute Werk" läßt sich gar nicht verbergen. Wichtiger aber ist noch, daß die guten Werke den Lobpreis des Vaters seitens der „Leute" hervorrufen. Wir

---

[1]) Wir erinnern daran, daß auch die Rabbinen sagen: die Entlohnung erfolgt erst in der zukünftigen Welt.

wiesen oben darauf hin, daß damit auf die Begründung des guten Werkes in einem das Werk ermöglichenden Wirken des Vaters gegeben ist. Sollte Jesus der Meinung gewesen sein, daß die Überwindung der Selbstsucht und die Leistung der Liebe bei der rechten Wohltat in Gott ihren letzten Grund habe, während die Wohlgabe eigene Leistung des Gebers ist? Sollte er nicht auch in ihr etwas sehen, was den Vater preist? Dann ist aber auch von diesen Beobachtungen aus jede Behauptung, Jesus habe der jüdischen Anschauung vom Lohne nicht ganz frei gegenübergestanden, ins Unrecht gesetzt. Deus coronat opera sua ist ein Wort Augustins; es könnte seinem Inhalte nach auch von Jesus stammen, nein, es steckt eigentlich in dem Worte, daß die Leute um der guten Werke der Söhne willen den Vater preisen, darinnen.

2. Die drei Frömmigkeitserweisungen.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß es drei Äußerungsformen der „Frömmigkeit“ gibt: *ἐλεημοσύνη, προσευχή, νηστεία.* Zu ihnen ist allgemein folgendes zu sagen. Sie gewinnen eine ganz besondere Bedeutung durch den Fall des Tempels und das damit gegebene Aufhören des Opfers. Mit letzterem fällt das Mittel hin, durch welches Israel immer wieder die Versöhnung mit Gott gewinnt. Nicht aber fällt dahin das Bedürfnis nach dieser Versöhnung. Es ist darum eine ernste Frage: wie soll, wie kann Israel bestehen ohne Altar, ohne Opfer? Die Antwort lautet: durch den Opferersatz. Es gibt Betätigungen, die wie die Opfer sühnen, das sind die Mildtätigkeit, das Beten und die Buße bezw. das Fasten. Man besitzt dafür den Schriftbeweis. *Ἔλεος θέλω, οὐ θυσίαν* (Hos. 6, 6). Dieses Wort wird immer wieder angezogen. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist (= Buße Ps. 51, 19). Mein Gebet müsse vor dir taugen wie ein Rauchopfer (Ps. 141, 2). Das sind nur einige charakteristische Stellen. Da Liebestätigkeit, Gebet und Fasten für das Opfer eintreten können, gewinnen sie auch die Kraft und die Bedeutung des Opfers: sie sühnen. Diese Anschauung von Opfersurrogaten ist aber nicht erst nach dem Aufhören des Opfers entstanden, sie gewinnt damit nur noch größere Bedeutung.

Vorhanden ist sie schon vorher. Es war ja auch das Bedürfnis nach einem Ersatz für das Opfer schon vorher da. Hatte es doch schon einmal eine Zeit gegeben, da kein Tempel war. Aber selbst, als der Tempel wieder erstanden war und der Opferrauch wieder aufstieg, blieb es bestehen. Ja, man konnte in Jerusalem opfern, aber man konnte nur in Jerusalem opfern. Israel aber war über die Erde hin zerstreut, von Babylon und noch weiter ostwärts, bis hin nach Spanien. Wie viele, besser: wie wenige, kamen darum dazu, jemals zu opfern auf dem heiligen Berge! Gewiß, da war der große Versöhnungstag, und er gewann immer größere Bedeutung. Er befriedigte aber nicht den Drang nach sühnender Leistung. So wurde auch schon vor dem Fall des Tempels, vor dem Neuen Testamente die Frage brennend: gibt es nichts, womit der Fromme, dem das Opfer nicht möglich ist, das ersetzen kann? Sie fand auch schon vor dem Neuen Testamente dieselbe bejahende Antwort. Man lese das Buch Tobit (entstanden zwischen 175 und 25 vor Christus), Jesus Sirach, Daniel. *Ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται:* Liebestätigkeit rettet vom Tode (Tobit 12, 9). *Ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ ἐλεημοσύνης:* gut ist Gebet mit Liebestätigkeit (Tobit 12, 8). *Ἐλεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας:* Liebestätigkeit wird Sünden sühnen (Sir. 3, 30). *Τὰς ἁμαρτίας σου ἐλεημοσύναις λύτρωσαι καὶ τὰς ἀδικίας ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων:* Deine Sünden mache gut durch Liebesgaben und -taten und deine Ungerechtigkeiten durch Barmherzigkeitserweisungen gegenüber den Armen (Dan. 4, 24). Daß Buße sühnt, dafür bedarf es keines Nachweises. Es sei nur auf das charakteristische Wort des Sirach hingewiesen: *ὡς μεγάλη ἡ ἐλεημοσύνη τοῦ κυρίου καὶ ἐξιλασμὸς τοῖς ἐπιστρέφουσιν ἐπ' αὐτόν:* auf die Rückkehr hin (schūb wird mit *ἐπιστρέφειν*, ganz selten mit *μετανοεῖν* übersetzt) zeigt sich Gott versöhnt (Sir. 17, 29). In der Weisheit Salomos heißt es: *παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν* (11, 23).

Es ist nun eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß von der sühnenden Kraft der Liebestätigkeit, des Betens und der Buße in Matth. 6 mit keinem Worte die Rede ist. Auch der Jünger Jesu gibt, betet, fastet, aber nicht, um damit seine Sünden zu

sühnen. So müssen diese Frömmigkeitsäußerungen noch einen anderen Grund und Sinn haben. Wenn Jesus sich das Wort zu eigen macht: *ἔλεος θέλω*, dann tut er es nicht in dem Sinne: ich will von euch tätige Liebe als sühnende Opferleistung, sondern Gott will Liebestätigkeit als Äußerung und Erweis der Liebe. Ebenso liegt es mit dem Beten und Fasten. Er will diese drei Betätigungen auch nicht als Beweis besonderer Frömmigkeit vor den „Leuten", sondern als aus dem Innern quellende Erscheinungen der Frömmigkeit. So und nur so haben sie im Leben der Jünger ihren Platz.

a) Das Wohltun (Matth. 6, 2—4).

Wenn du (so oft du) eine Liebestätigkeit übst ... Es ist verhängnisvoll für das Verständnis der Stelle geworden, daß Luther *ἐλεημοσύνη* mit „Almosen" übersetzt hat. Damit ist das griechische Wort zwar unserer Sprache einverleibt worden, aber mit verkürztem Inhalt. Wir denken beim Almosen immer zuerst und meist nur an die dem Bedürftigen (dem Bettler) geschenkte Gabe. Darauf bezieht sich *ἐλεημοσύνη* keineswegs allein. Wenn Tobit von sich (1, 16) sagt: *ἐλεημοσύνας πολλὰς ἐποίουν τοῖς ἀδελφοῖς μου*: ich erwies meinen Brüdern viele „Almosen", dann meint er damit nicht nur, daß er den Hungernden Brot und den Nackten Kleider gegeben, sondern auch, daß er die toten Volksgenossen begraben habe. Niemand denkt aber heute, wenn er das Wort „Almosen" hört, an das Beerdigen. So viel ist allerdings richtig, daß die dem Armen zugewandte Geldgabe vor allem als Almosen gilt (s. Tobit 4), nur eben nicht sie allein. Auch die Vertauschbarkeit von *ἐλεημοσύνη* und *δικαιοσύνη* und die Übersetzung von ṣedākā durch *ἐλεημοσύνη* (Dan. 4, 24), weisen auf eine weitere Beziehung des Wertes als nur auf die Geldgabe hin.

Welches ist nun das Verhältnis von *ἐλεημοσύνη* zur *ἐντολή*, zum *νόμος*? Ist sie Gesetzes-, Geboteerfüllung? Das ist sie nicht. In keinem der 613 Gebote und Verbote der Thora kommt das Wort *ἐλεημοσύνη* vor. Tobit unterscheidet auch deutlich zwischen der Erfüllung des Gesetzes und dem Tun der *ἐλεημοσύνη* (4, 5—11). Wer Liebestätigkeit übt, tut mehr als der, der die

Thora erfüllt. Es ist nicht so, daß er die Liebestätigkeit nicht üben soll. Tobit empfiehlt sie seinem Sohne dringend, aber er übertritt nicht ein „Gebot", wenn er sie nicht übt, und er tut etwas Besonderes, wenn er sie übt. So ist die Übung der Liebestätigkeit freie Tat und damit besonders verdienstliche, und damit besonders lobenswerte, bewundernswerte Tat. Die Bewunderung kann allerdings nur da entstehen, wo man die Tat beobachten kann. Und das ist nun die Sünde der „Scheinheiligen", sie geben die Gabe so, daß die Bewunderung entstehen kann, ja damit sie entstehe. Und das ist die Sünde, an der sie ihr ewiges Heil verlieren, der zukünftigen Welt verlustig gehen.

Die Art und Weise, wie sie das machen, wird sehr anschaulich beschrieben, zum mindesten durch die Redensart: sie trompeten vor sich her. Es ist gewiß, daß hinter dieser Redensart ein ganz bestimmter, damals jedermann bekannter Brauch steht, den wir heute nicht mehr kennen. Vielleicht entdecken wir ihn eines Tages einmal, dann erübrigt sich alles Zurechtdenken und Vermuten. Heute können wir uns daran genügen lassen, daß wir deutlich wissen, was damit gemeint ist. Sie machen Trara, damit jedermann aufschaut, auf sie und ihr Wohltun schaut. Wenn es von ihnen heißt: so tun sie in den Synagogen und an den Straßenecken, so ist gewiß nicht an ein eigentliches Trompeten zu denken. Sie üben ihre Liebestätigkeit absichtlich vor der breitesten Öffentlichkeit, um von den „Leuten" gepriesen zu werden. Sie sind Scheinheilige.

Ob es von ungefähr ist, daß gerade hier und hier erst die Bezeichnung *ὑποκριταί* auftaucht? Bisher war von Gesetzeserfüllung die Rede gewesen. Das wissen auch die pharisäischen Schriftgelehrten, daß der Gehorsam gegen das Gesetz keinen Ruhm begründet. Das Wort des Paulus: wenn ich das Evangelium verkündige, dann ist das mir kein Ruhm, denn ich **muß** es (1. Kor. 9, 16), hätte er auch als Pharisäer sagen können. Mit der Erfüllung der Thora kann man nicht scheinen vor den Leuten, denn sie ist unbedingte Pflicht. Das übergesetzliche Tun, das, worüber man Macht (Freiheit) hat, das gibt den Ruhm. Paulus ist aber von der *ὑπόκρισις* weit entfernt, denn sein Ver-

halten ist nicht von der Absicht bestimmt, Bewunderung zu ernten, sondern: damit er auf allerlei Weise etliche rette (1. Kor. 9, 22).

Es mag der Erwägung anheimgestellt werden, ob mit diesen *ὑποκριταί* hier und im folgenden alle pharisäischen Schriftgelehrten gemeint sind, oder nur ein Teil derselben, auf den diese Schilderung zutrifft (s. das Wirken des Christus zu Matth. 23 S. 187 ff.).

Wahrlich ich sage euch: sie haben ihren Lohn dahin. Diese Wendung wird von einer Anschauung aus verständlich, die im Rabbinismus große Bedeutung und Ausdehnung hat. Es gibt einen Lohn, das ist der eigentlich entscheidende, den empfängt man erst in der zukünftigen Welt, und es gibt Lohn, den empfängt man schon hier. Es ist fraglich, ob wir mit der später üblichen Anschauung, wonach eine besondere Guttat Gottes als Vorausbezahlung am himmlischen Bankkapital abgezogen wird, auch schon für das Neue Testament rechnen können. Die Anschauung aber, daß es einen doppelten Lohn gibt, hier und in der zukünftigen Welt, darf als bereits vorhanden angesehen werden. Jesu Wort über die Scheinheiligen sagt jedenfalls so viel: in der zukünftigen Welt gibt es keinen Lohn für sie. Ihr einziger Lohn, wenn man das Lohn heißen will, ist das Staunen der „Leute", daß sie mit ihren zur Schau gestellten Gaben erwecken. Weiter gibt es nichts für sie. Daß diese Bewunderung seitens der Menschen Gottes Lohn sei, ist nicht die Meinung des Wortes. Es ist vielmehr voll heiliger Ironie.

Jesus fügt zum Nein das Ja. Er formuliert es durch die Wendung zum Singularis besonders eindringlich. Wenn du eine Liebesgabe gibst, dann soll deine Linke nicht merken, was deine Rechte tut, damit deine Gabe im Verborgenen geschehe. Zu der Redensart von der linken und rechten Hand möchten wir erst recht den damals gebräuchlichen Sinn wissen, denn sie ist nicht in sich so klar wie die vom Trompeten. So viel läßt sich allerdings sagen, daß die Deutung: Du selbst sollst dich in deiner Wohltat nicht spiegeln, kaum die richtige sein dürfte. Denn das *ἐν κρυπτῷ* geht nicht auf ein Verborgenbleiben vor dem Täter selbst (eine psychologische Unmöglichkeit), sondern auf das Verborgenbleiben vor den Andern. So ist man dankbar für den Hinweis Wellhausens, daß

bei den Arabern der vertraute Freund mit der linken Hand gemeint sei. Ein derartiger Sinn muß vorliegen. Für ein solches Verhalten gilt dann: dein Vater (s. o.), der im Verborgenen sieht, d. h. der auch das sieht, was kein anderer, selbstverständlich außer dem Gebenden und Empfangenden, sieht, wird dir Belohnung geben. Kl.=Gr. fügen hier hinzu: beim Gericht? Nach dem oben Gesagten ist die Frage für uns entschieden. Es handelt sich um die Belohnung in der zukünftigen Welt. Das *ἐν τῷ φανερῷ*, das in der Überlieferung alt ist: er wird die Belohnung öffentlich geben, versteht man gewöhnlich so: was man im Geheimen tut, das lohnt Gott öffentlich, und denkt dabei an die Lebenszeit des Täters, entsprechend einem Worte wie das: wenn jemand sich versteckt, um sich im Verborgenen mit der Thora zu beschäftigen, mache ich ihn den Leuten offenbar (s. Kl.=Gr. 3. Stelle). Es läßt sich aber fragen, ob das *ἐν τῷ φανερῷ* auf das diesseitige Leben gehen muß. Ist *ἀποδώσει* eschatologisch zu verstehen, dann muß das *ἐν τῷ φανερῷ* auf den Tag bezogen werden, der alles offenbar macht. Die Verwendung von *φανερός* bei Jesaia (LXX: 8, 16; 64, 2), Stellen wie 1. Kor. 3, 13; 4, 5; 2. Kor. 5, 10 lassen die Beziehung des *ἐν τῷ φανερῷ* auf die Zukunft zu, besonders 1. Kor. 4, 5: Der Herr wird, wenn er kommt, die verborgenen Ratschläge der Herzen offenbaren (*φανεροῦν*), und dann wird jedem Lob von Gott her zuteil werden.

b) Das Beten als Frömmigkeitsbeweis (6, 5—6).

Die erste Frage, die entschieden werden muß, ist die: was ist hier unter Beten gemeint? Ist das freie Gebet des Einzelnen gemeint oder eine statutarische Gebetsübung, zu der jeder fromme Israelit, nicht durch ein positives Gebot, sondern durch Brauch verpflichtet ist? Nur das Letztere kann gemeint sein. Das Privatgebet trugen auch die Pharisäer nicht auf die Straße. Anders ist es mit dem zu bestimmten Zeiten zu übenden Gemeindegebet gewesen. Liest man die Bestimmungen über das mit dem „Gebet“ verwandte und verbundene sch^{e}mă, das jüdische Glaubensbekenntnis, so sieht man deutlich, daß einerseits bestimmte Stunden festgelegt sind, andrerseits Erörterungen darüber gepflogen werden,

wie man es zu machen habe, wenn man auf Reisen oder in der Arbeit ist. So fängt der Traktat Berachoth an mit der Frage: von welcher Zeit an liest man das schᵉmä am Abend (I, 1)? „Das Morgengebet ist Pflicht bis Mittag. R. Jehuda sagt: bis vier Stunden (d. h. bis 10 Uhr)“ (II, 1). Die Gebetsstunden tauchen auch im Neuen Testamente auf. Juden, Christen und „Gottesfürchtige“ beobachten sie (Act. 3, 1; 10, 30). So haben wir damit zu rechnen, daß auch Jesus sie kennt und beachtet, wenn auch nichts davon in den Evangelien zutage tritt. Da das „Achtzehngebet“ der Hauptsache nach schon zu Jesu Zeit gebetet wird, haben wir uns das „Beten“ der Frommen so vorzustellen, daß sie dreimal am Tage zu bestimmten Stunden dieses Gebet beten. Wie auch Schürer (II, § 27) sagt, gehört das „Gebet“ zur Gebets*liturgie* der Synagoge, und die Bestimmungen über den Vorbeter usw. zeigen, daß es eigentlich *Gemeinde*gebet ist. So verstehen wir auch, daß Petrus und Johannes gerade um die Gebetszeit zum Tempel gehen. Aus der Sitte, gemeinsam zu beten, ergab sich mit Notwendigkeit die Festlegung einer bestimmten Stunde. Diese mochte in den verschiedenen Gemeinden verschieden sein, da die Mischna einen Spielraum zwischen dem Tagesanbruch und der zehnten Stunde läßt. Das Morgengebet scheint besonders wichtig genommen zu werden, so daß wir also ganz besonders für dieses anzunehmen haben, daß man die Stunde beachtete. Konnte nun einer aus irgendeinem Grunde nicht zum Gemeindegebet in der Synagoge kommen, so war er verpflichtet, das Gebet um dieselbe Zeit allein zu beten. Um dieser Festlegung der Zeit willen, überhaupt um der Pflicht selbst willen, kommt es nun nicht selten vor, daß man das Gebet in der Öffentlichkeit beten muß, weil man etwa unterwegs und mit anderen zusammen ist. Daher kommen Anweisungen wie die, was man tun muß, wenn man auf einem Esel reitet, wenn man in einem Schiff auf einem Fluß fährt oder auf einem Karren sitzt (Berachoth IV, 5).

Haben wir mit diesen Gebetssitten zu Jesu Zeit zu rechnen, dann entsteht die Frage, ob Jesus sie und alles, was damit zusammenhängt, ablehnen will, ob er sagen will: kein Gemeindegebet in der Synagoge, kein Gebet auf der Straße, auf dem

Schiff usw., sondern nur noch Gebet im Kämmerlein! Das ist sehr unwahrscheinlich. Er ist auch in diesem Stücke kein Revolutionär, nicht einmal ein Reformer in dem Sinne, daß er die *jüdischen* Gebetssitten reformieren will, sondern er gibt seinen Jüngern Anweisung, wie sie es halten sollen im Gegensatz zu den Scheinheiligen. Außerdem zeigt auch die Weise, wie er das Tun der Scheinheiligen beschreibt, deutlich, daß er nicht die jüdische Gebetssitte selbst, sondern ihren Mißbrauch treffen will. Es gab gewiß einen Besuch der Synagoge zum Zwecke der Verrichtung des Morgengebets, von dem Jesus nie so geredet hätte, wie er es V. 5 tut, ja er mag selbst an manchem Morgen zu diesem Gebete in der Synagoge gewesen sein. Es ist denkbar, daß er die Weisen mit ihren auch auf der Straße getragenen Gebetsriemen sah und sie darum noch nicht Scheinheilige nannte, nämlich dann, wenn das Motiv dieses stetigen Tragens der Gebetsriemen Treue, wenn auch kleinliche Treue, gegen das Gebot war. Man muß daher genau lesen: die Scheinheiligen *lieben* es, in den Synagogen und an den Straßenecken stehend zu beten, *damit* sie vor den Menschen als Fromme erscheinen. Das ist es, daß sie aus der Gebetsübung ein Mittel machen, ihre Frömmigkeit zur Schau zu stellen, daß sie deswegen möglichst regelmäßig beim Gemeindegebet erscheinen und es ihnen ganz lieb ist, wenn sie die Gebetsstunde einmal an einer Straßenecke „überrascht“.

Ist dem so, dann heißt das: wenn *du* betest usw., wenn du (als einzelner) der Gebetssitte entsprechend dein Gebet sprichst, dann suche dazu die Kammer auf, den stillsten und einsamsten Platz im Hause, schließe die Türe hinter dir zu und dann bete. Jesus will damit gewiß nicht sagen, daß seine Jünger nur im Kämmerlein beten dürfen. Er sagt: verrichte dein Gebet so, daß dich möglichst niemand dabei sieht. Damit gibt er ihnen eine Hilfe gegen die Gefahr, mit Frömmigkeit scheinen zu wollen, deren auch sie, deren auch die Christen heute noch bedürfen.[1])

---

[1]) Es dürfte nicht ohne Wert sein, darauf hinzuweisen, daß chĕdĕr (= *ταμιεῖον*) besonders in der Formel chĕdĕr chădārīm, sprichwörtliche Bezeichnung für den Ort ist, *an dem man von niemand gesehen wird*, also auch vor niemand scheinen kann (s. Levy, a. a. O. II, S. 17).

Wir werden bei der Besprechung des Vaterunsers sehen, wie weit Jesus von einer radikalen Beseitigung des gemeinsamen Gebetes entfernt war. Jetzt beachten wir noch, daß genau wie in 6, 1 und 4, wo vom Lohne die Rede ist, auch wieder der Vater erscheint. Es ist der Vater, welcher sieht, was der Sohn, vor den Blicken der Menschen verborgen, tut, und der einst den Sohn belohnen, beschenken wird. Daß hier von einer Entsprechung des Verdienstes und der Entlohnung, wie sie bei einer Geldgabe allenfalls noch denkbar ist, keine Rede sein kann, sehen auch Kl.-Gr. Bewertung und Bezahlung des Gebets nach Tarif (= Arbeitsvertrag), das paßt nicht. Aber es handelt sich ja erstens gar nicht um Entlohnung und zweitens auch nicht um eine jeder im Verborgenen geübten Gebetsleistung immer entsprechende Belohnung, sondern um die große *μισθαποδοσία*, welche auf den rechten Jünger, welche auf die Söhne des Vaters wartet.

Der Einschub über das Vaterunser (Matth. 6, 7—15).

Entsprechend dem schriftstellerischen Verfahren, das wir in 5, 23 ff. schon einmal innerhalb der Berglehre angetroffen haben, fügt Matthäus an die Weisung über das Beten der Jünger, wie sie es im Gegensatz zu den „Frommen" üben sollen, sachlich hierhergehörige Ausführungen über das Beten an (zunächst V. 7 und 8). Für das richtige Verständnis von V. 7 ist entscheidend die Übersetzung von *ἐθνικός*. Man übersetzt es gewöhnlich „wie die Heiden". Das Wort, das in der Septuaginta gar nicht, im Neuen Testamente nur bei Matthäus vorkommt (*ἐθνικῶς* nur Gal. 2, 14), haben wir schon oben als Bezeichnung von Juden genommen, die sich wie Heiden verhalten. Es mag eine Art terminus technicus gewesen sein wie der *ἁμαρτωλός*. Darauf weist auch die Stelle Matth. 18, 17 hin: er soll sein wie der Heidnische und der Zöllner. Es gibt ein bestimmtes Verhalten der Gemeinde gegen den Zöllner, der, zum Volke Israel gehörig, sich dem Unterdrücker zur Verfügung stellt. Dem entsprechend ist auch bei dem *ἐθνικός* an ein Glied des Volkes zu denken, das „heidnisch" handelt. Genau so wie auch wir heute von dem Ver-

halten eines zur Kirche Gehörigen sagen können: das ist nicht christlich, sondern heidnisch.

So wird es begreiflich, daß sich früh die Lesart ὑποκριταί anstatt ἐθνικοί findet. Sie ist ein alter Kommentar zur Stelle. Beziehen wir aber ἐθνικοί auf die Pharisäer, so wird Jesu Antithese von ganz besonderer Schärfe. Die sich in besonderem Sinne fromm dünken, nennt er heidnisch. Es ist damit nicht gesagt, daß Jesus alles Beten der Juden, das in Beziehung auf seinen Umfang ein gewisses Maß überschreitet, βαττολογεῖν nennt. Es bezeichnet ganz genau, was er unter ethnischem Beten versteht: dies, daß man meint, durch viele Worte sich der Erhörung zu versichern. Nicht das ist also das Entscheidende, daß sie viele Worte machen, sondern daß sie wähnen, um vieler Worte willen erhört zu werden, wenn nicht gar durch ihre vielen Worte Gott zur Erhörung zu bestimmen, ja gar zu nötigen. Man weist wohl darauf hin, daß im Achtzehngebet sich die Lob- und Ehrenprädikate Gottes fast unerträglich häufen. Es ist aber nicht die Häufung dieser Prädikate das, wogegen sich Jesus wendet, sondern der böse Mißbrauch, welcher mit ihnen dann getrieben wird, wenn alle diese Lobeserhebungen, man möchte sagen, zu Schmeicheleien werden, mit denen man Gott seinen Wünschen willfährig machen will. Dem entsprechend ist auch der Gegensatz des Jüngergebets gegen das „heidnische“ Gebet nicht darin zu sehen, daß man Gott seine Bitten gar nicht erst zu sagen braucht, da er alle Bedürfnisse kennt, sondern darin, daß sie seiner Willfährigkeit, ihnen zu geben, was sie nötig haben, gewiß sein dürfen. Sie ist schon da, ehe sie beten, und wird nicht erst durch langes Beten erzeugt. Er ist ja der Vater. Jesus will niemand verwehren, auch die kleinste Bitte vor Gott zu bringen. Aber aus dem wortreichen Gebete eine Art Zaubermittel zu machen, das ist in der Tat „heidnisch“.

Wir haben auch hier wieder Grund, zu fragen, ob Jesus mit dieser Beschreibung der Gebetspraxis als der „heidnischen“ den ganzen Pharisäismus bezw. alle Schriftgelehrten treffen will. Was uns die Mischna zeigt, würde ein solches allgemeines Urteil ins Unrecht setzen. Wer an einem gefährlichen Orte geht (zur Gebetszeit), der verrichte ein kurzes Gebet, er sage: Hilf, o Gott, deinem

Volke, dem Überreste Israels . . . ihre Bedürfnisse seien vor dir (ṣōrĕch ist χρεία, s. 2. Chron. 2, 16 Berachoth IV, 4). Man glaubt an die Erhörlichkeit auch dieses kurzen Gebets. „Die vormaligen Frommen pflegten erst eine Stunde (in Andacht) zu verweilen und dann erst zu beten, um zuvor ihren Sinn auf Gott zu richten“ (V, 1). Rabbi Elieser sagt: wer sein Gebet nur als eine festgesetzte Pflicht betrachtet, dessen Gebet ist kein andächtiges Flehen (IV, 4). Aus diesen Stellen ist zu sehen, daß nicht alles an der Gebetspraxis der Rabbinen verkehrt war. Sollte das etwa zur Zeit Jesu so gewesen sein? Wir haben also allen Grund, dem Gegensatz seine Besonderheit nicht zu nehmen, die er durch V. 8 bekommt, und die *ἐθνικοί* nur auf diejenigen zu beziehen, die sich durch viele Worte die Erhörung sichern wollen. Das ist dann auch der Sinn des nur aus der Stelle selbst inhaltlich zu deutenden schwierigen Wortes *βαττολογεῖν*, welches weder die Septuaginta noch das Neue Testament selbst kennen.

Nicht mit der Mahnung zur rechten Gebetsübung, wohl aber mit der Äußerung über den Mißbrauch des Gebets durch viele Worte ist das nun folgende Vaterunser in Zusammenhang gebracht: darum sollt ihr so beten. Nach Luk. 11, 2 verdanken wir das Vaterunser der Bitte eines Jüngers, der von seinem Meister ebenso ein Gebet empfangen möchte, wie die Johannesjünger eines vom Täufer empfangen hatten. Über dieses Gebet des Täufers, das wie die Formel *διδάσκειν* nahelegt, ein fixiertes Gebet war, wissen wir gar nichts. Wir können daher auch nicht sagen, ob das Gebet Jesu ein Seitenstück oder ein Gegenstück ist. Bei Matthäus ist es deutlich, daß das Vaterunser in Gegensatz tritt zum Gebete der Heidnischen, bezw. seinen Kanon hat an dem Satze: euer Vater weiß, was ihr nötig habt, ehe ihr es ihm sagt. Dieser Satz kann, je nachdem, zum Vaterunser in eine verschiedene Beziehung gesetzt werden. Entweder betonen wir: alles, was ihr nötig habt, weiß der Vater schon, ehe ihr bittet. Dann würde die Eigenart des Vaterunsers in seiner Kürze bestehn, im Gegensatze zur Polylogie. Dann würde aber eigentlich jenes Notgebet aus der Mischna: „unsere Bedürfnisse seien vor dir“ auch genügen. Der Unterschied des Gebetes der Heidnischen

und der Jesusjünger wäre ein quantitativer: länger — kürzer. Oder aber wir betonen den Vater: der, der eure Bedürfnisse schon kennt, ist ja euer Vater. Dann handelt es sich nicht um die Zahl der Bitten, sondern um das Wesen des Gebets. Kindesbitte oder (streng gesagt) Gebetszauber? Von dieser Alternative aus verstehen wir erst, was das Eigentümliche des Vaterunsers ist, worin es sich vom Gebete der Schriftgelehrten unterscheidet.

Die Debatte darüber, worin denn das Eigentümliche des Gebetes besteht, das Jesus seinen Jüngern gab, ist noch nicht geschlossen. Vor der genaueren Kunde der gleichzeitigen Gebetsformeln der Juden mußte die These weichen, daß die Originalität Jesu sich im Inhalte der Bitten offenbare. Alle Bitten können sehr wohl auch vom frommen Juden gebetet werden und sind mehr oder minder gleichlautend von ihm gebetet worden. Auch daß Gott des Frommen Vater sei, ist nicht erst von Jesus gelehrt, wie der Rationalismus meinte. Schon vor ihm redete man vom Vater im Himmel und konnte man beten: unser Vater. So kommt auch im Achtzehngebet mehrfach die Anrufung vor: unser Vater. Auch Sir. 23, 1. 4 und Weisheit Salomos 14, 3 finden wir die Anrufung: *πάτερ*, Vater.

Es scheint also nichts außer der Kürze übrigzubleiben, was das Vaterunser von den übrigen Gebeten unterscheidet. Bei näherem Zusehen zeigt sich uns aber doch ein anderes Ergebnis. Es ist zunächst zu beachten, daß „Vater im Himmel“ nur mit Beziehung auf das Volk Israel bezw. auf den frommen Israeliten gebraucht wird. Er ist nicht der Heiden Vater, sondern nur der Israeliten.[1]) Daraus ergibt sich, daß, wer zu ihm Vater sagen, ihn als Vater anrufen darf, in einem besonderen Verhältnisse zu ihm steht. Nun hat es den Anschein, daß auch innerhalb Israels diese Unterscheidung sich fortsetzte. In dem bedeutsamen zweiten Kapitel der Weisheit sagen die gottlosen Spötter und Freigeister, die als Juden, nicht etwa als Heiden, anzusehen sind, vom Gerechten: *ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν*, er nennt prahlerisch Gott seinen Vater. Das legt nahe, daß die Gerechten es für sich

[1]) Abot III, 15: Lieblinge Gottes sind die Israeliten, denn sie sind Kinder Gottes genannt worden.

und für sich allein, in Anspruch nahmen, Gott als ihren Vater anrufen zu dürfen, während sie den „Andern" das nicht zubilligten. Damit erscheint als wichtig bei dem Gebrauch des Vaternamens nicht die Erkenntnis, daß Gott Vater sei, sondern die Frage, wer ihn seinen Vater nennen dürfe, wem er sich zum Vater gibt. Wenn nun Jesus zu seinen Jüngern sagt: ihr sollt so beten, so sagt er damit: euer Vater ist Gott. Auch hier klingt die Antithese mit: nicht der Vater der „Gerechten" und „Frommen", die ihn als Vater für sich in Anspruch nehmen und andern es verwehren, zu ihm Vater zu sagen. Eine Stelle aus dem Johannesevangelium läßt vermuten, daß auch die „Judäer" für sich und für sich allein das Recht in Anspruch nahmen, zu Gott Vater zu sagen (Joh. 8, 41). Jesus bestreitet ihnen, daß Gott ihr Vater sei, und dies nicht auf Grund einer Theorie über Gottes Wesen und Eigenschaften, sondern auf Grund ihres Verhaltens. Er macht sich damit die Anschauung zu eigen, daß Gott nicht jedes Menschen, auch nicht jedes Juden Vater ist, sondern das Kind-Vaterverhältnis bestimmte Voraussetzungen hat, die einerseits in Gottes Willen, andrerseits im menschlichen Verhalten liegen.

Beachten wir diese Beobachtungen, dann gewinnt die konstante Wendung: euer Vater eine ähnliche Bedeutung wie die ebenso konstante Unterscheidung: euer Vater und mein Vater. Es besteht ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und Jesus, ein einzigartiges. Kraft dieses einzigartigen Verhältnisses zu Gott kann er zu ihm in einem Sinne Vater sagen, der nur für ihn gilt. Ebenso besteht durch Jesus und kraft des Zusammenhangs mit ihm ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und den Jüngern Jesu, unter dessen Voraussetzung auch sie sagen dürfen und können: unser Vater. Wir hören heute die Beschränkung, die im Gebrauch des Vaternamens liegt, nicht mehr sofort heraus, weil uns, besonders durch die Aufklärung, aber auch durch die Betonung des Universalismus des Christentums die Beziehung Gottes als des Vaters zur ganzen Menschheit immer naheliegt. Zur Zeit Jesu überhörte man nicht, wie hoch er seine Jünger emporhob, wenn er zu ihnen immer wieder sagte: euer Vater im Himmel (Matth. 5, 16; 5, 45; 6, 1. 4. 6. 18).

Es kommt aber noch etwas, vielleicht noch Wichtigeres hinzu. Jesus lehrt seine Jünger beten. Was ist aber beim Beten das Allerwichtigste? Beten heißt rufen, anrufen (ḳārʿā, κράζειν). Wenn man dies will und soll, dann muß man den Rufnamen Gottes kennen, sein nomen proprium. Jedenfalls gilt diese Anschauung bei den Juden und zur Zeit des Neuen Testamentes. Und wir machen uns heute kaum eine Vorstellung davon, welche Folgen sie hatte und bei dem orthodoxen Judentum noch heute hat. Der Rufname des Gottes Israels, des Einzigartigen, ist Jahwe. Er ist darum auch der Name, mit dem Gott beim „Gebet" gerufen, man möchte fast sagen, herbeigerufen wird. Nun spricht man aber den „Namen" nicht aus, sondern braucht einen Ersatz dafür, bei der Lektion des Bibelwortes ădōnāj = Herr. Dem entsprechend gebraucht man auch beim Beten nicht den Namen Jahwe selbst, sondern bedient sich verschiedener Ersatznamen, mit denen man Jahwe meint, ohne ihn selbst zu nennen. Der gebräuchlichste Ersatzname ist Herr. Dieser Ersatz erscheint daher im Achtzehngebet. Gelobet seist du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter. Andere Ersatznamen sind: Ewiger,[1]) Lebendiger.[2]) So groß wird die Scheu, Gott bei seinem Namen zu nennen, daß man schließlich auch nicht mehr ădōnāj sagt, sondern nur noch häsch-schēm, „der Name", ja, daß strenge Juden griechischer Zunge auch das κύριος, die Übersetzung der Septuaginta für Jahwe, nicht mehr gebrauchen, sondern dafür πιπι sagen.

Neben seinem nomen proprium wendet man auf Gott eine ganze Reihe von Bezeichnungen an, die aber nicht als nomina propria sondern als Prädikate gemeint sind. So nennt man ihn im Achtzehngebet unser Vater! unser König! Vater ist im Munde des Juden eine Aussage über das, was Jahwe ist, neben vielen andern. Vater und Jahwe, πατήρ und κύριος sind nicht einfach eine Gleichung. Die Bedeutung des Vaterunsers besteht nun darin, daß Jesus den Vaternamen zum „Namen" Gottes für seine Jünger macht; für sie ist fortan

[1]) Siehe die Gebete der Peßach hagada.

[2]) Siehe meine Untersuchung über das Petrusbekenntnis und die Hohepriesterfrage.

„Vater“ das nomen proprium für Gott! Und dieses nomen proprium darf man aussprechen, soll man aussprechen. Nicht das ist damit gegeben, daß nun keine Prädikate mehr im Gebete gebraucht werden sollten und man nur noch Vater sagen dürfte. Der Name aber, mit dem man Gott ruft, auf den er hört (anthropomorphistisch geredet), ist: Vater.

Wir haben eine Bestätigung dieser Wendung, deren Bedeutung für das Gebetsleben der Jünger und der Christenheit gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann, durch Paulus. Zur Zeit des Neuen Testamentes sprachen die Juden das Urwort Jahwe nicht aus. In der Christenheit gab es keine Bedenken, den Rufnamen Gottes im Urlaute zu brauchen. Es liegt im Gegenteile Paulus daran, daß auch die griechisch redenden Christen das nomen proprium ihres Gottes, seinen Rufnamen im Urlaute erfahren. Zweimal setzt er dem ὁ πατήρ das Abba voran (Röm. 8, 15 und Gal. 4, 6). Wenn im Heiligen Geiste gebetet wird, dann erschallt der Ruf: Abba, lieber Vater! Es liegt dem früheren Pharisäer Paulus daran, daß man wisse, wie Jesus Gott genannt hat, als er seine Jünger das Gebet der Christenheit lehrte.

Paulus verrät uns damit gleichzeitig, daß Jesus das Vaterunser aramäisch sprach. Das ist keineswegs selbstverständlich. Das Achtzehngebet ist hebräisch und war dadurch für den, der nicht Hebräisch konnte, nicht unmittelbar verständlich und brauchbar. Jesus schließt sich, indem er das Vaterunser aramäisch spricht und aramäisch beten lehrt, an das Kaddischgebet an, mit dem das Vaterunser ja auch inhaltlich die meisten Berührungen hat.

Welche für unser heutiges Vorstellen nur schwer ganz erreichbare Wendung vollzog sich durch dies Jüngergebet! Ihr gegenüber besagt die Kategorie „länger — kürzer“ nichts. Hier gilt es: „ganz anders.“ Es bedürfte einer Monographie, um alle die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich daraus ergeben. Sie erscheinen schon für das Vaterunser selbst als bedeutungsvoll genug. Es bedeutet etwas, ob ich beim Beten zu Gott Vater sage neben anderen Prädikaten, die ich ihm gebe, wie König, Schild, Fels, oder ob Vater das ihn, sein Wesen, sein Verhalten ganz, so weit man bei Gott von ganz reden kann, bezeichnende Wort ist, das

Eigenwort, nicht ein Eigenschaftswort Gottes. Dadurch werden nicht die Worte der folgenden Bitten anders, auch nicht ihre Inhalte, und doch gewinnen sie einen anderen Sinn. Es ist etwas anderes, ob ich bete: Vater, ich rufe dich, oder ob ich bete: Herr, Lebendiger, Ewiger, Ewigseiender, Name, ich rufe dich!

Vor diesem wichtigen Unterschiede zwischen dem jüdischen Beten und dem Jüngergebete schrumpft die Bedeutung der Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas fast zur Belanglosigkeit zusammen, zumal die Unterschiede keine inhaltlich bedeutsamen sind. Von den beiden Paulusworten aus, in denen der Abbaname vorkommt, erklärt sich auch leicht die Bitte, welche Marcion, wie man sagt, als erste Vaterunserbitte hat: es komme dein Heiliger Geist auf uns und reinige uns! Paulus sagt: man kann nicht „Vater“ rufen, ohne den Heiligen Geist, d. h. auch, man kann das Vaterunser nicht recht beten ohne den Heiligen Geist.[1]) Was liegt da für den Christen näher, als daß er seinem Vaterunserbeten die Bitte vorausschickt: gib mir den Geist, durch den ich allein recht beten kann. Jener ungenannte Jünger hat Jesus gebeten: Herr, lehre uns beten! Die Jüngerschaft Christi, die Christenheit betet: Vater, wirke du in uns das rechte Beten des Gebets, das dein Sohn uns gelehrt hat, wirke es in uns durch deinen Heiligen Geist! Wenn man sagt, bei Matthäus sei diese Bitte verschwunden, weil nach dem Matthäusevangelium das Vaterunser das Gebet der schon heiligen, gereinigten Gemeinde, also die Bitte überflüssig sei, so ist das gerade so ungereimt, wie wenn heute jemand sagen würde, das zum Eingang des Gottesdienstes in Kurhessen lange gesungene „Komm Heiliger Geist“ sei darum in vielen Gemeinden verschwunden, weil man eingesehen habe, daß die Gemeinde die Bitte um den Geist am Eingange ihrer Gottesdienste nicht nötig habe, weil sie den Geist ja schon besitze.

Und nun zum Einzelnen!

Es macht nichts aus, ob da steht: Vater oder Vater im Himmel oder ob etwa auch dastünde: heiliger Vater, wie Joh. 17, 11. Immer ist der Vater, den wir anrufen, Gott, und damit ist es

[1]) Die Übung der alten Christenheit, das Vaterunser den Getauften vorzubehalten, verrät noch ein Verständnis für diese Besonderheit des Herrengebets.

verwehrt, ihn, um mit Kähler zu reden, zum Papa zu machen. Gott-Vater, das verbindet vertrauenerweckende Güte mit dem alle Frechheit und falsche Vertraulichkeit fernhaltenden Ernste.

Für das Folgende sei auf die ebenso gelehrte wie eingehende Behandlung verwiesen, die das Vaterunser in Zahns Matthäuskommentar erhalten hat. Hier soll nur das hervorgehoben werden, was von unserer Betrachtungsweise aus ergänzend, wohl auch berichtigend hinzutritt.

Wenn man sich einen Eindruck davon verschaffen will, was der Rufname Vater für das ganze Vaterunser bedeutet, dann tut man gut, vor jede der Bitten noch einmal besonders das Wort „Vater" zu setzen, also die erste Bitte so zu formen: Vater, heilige deinen Namen! In den Untersuchungen über die Verwendungsweise des Wortes Name im Alten und Neuen Testamente sieht es oft so aus, als sei diese Formel lediglich eine Bezeichnung Gottes als Persönlichkeit. Mit solchen Abstraktheiten trägt man Studierstubenerwägungen in die Zeit des Neuen Testamentes zurück. Der Jude zur Zeit Jesu dachte, wenn er den „Namen" hörte, an „Jahwe" und der Jünger an den „Vater". Es lautet also die Bitte eigentlich: Jahwe, erweise dich als Jahwe! (jüdisch) und: Vater, erweise dich als Vater (christlich). „Seinen Namen heiligen" heißt: sich seinem Wesen entsprechend zur Geltung bringen.

Vater, führe herbei dein Reich! Das heißt, Vater, offenbare und beweise dich als König. Es bedeutet etwas, daß Vater und König nun nicht mehr als Prädikate nebeneinander stehen, sondern daß König eine Aussage zum Vater ist. Gott ist nicht väterlicher König, sondern königlicher Vater. Nicht das Untertanenverhältnis, zumal nicht das orientalische, das mit dem Sklavenverhältnis eine weitgehende Verwandtschaft hat, ist das entsprechende Verhältnis zwischen Gott und dem Beter, sondern das Vater- und Sohnesverhältnis. Eine große Familie stellt der her, welcher der Sohn ist, sich aber darum nicht schämt, uns Brüder zu nennen (Hebr. 2, 11 ff.).

Vater, setze durch deinen Willen, daß er auch auf Erden geschehe, wie er im Himmel geschieht! Damit ist die Bitte der

individuellen Begrenzung, in der sie oft verstanden wird, entnommen. Nicht das Einzelgeschick, das ja auch durch das konstante „uns" ausgeschlossen ist, sondern das der großen Gottesfamilie ist Gegenstand der Bitte. Es gibt auch bei dieser gliedlichen Einordnung des Beters ins Vaterhaus Führungen Gottes, die dem eigenen Willen entgegen sind. Dann muß des Vaters Wille geschehen, nicht der eigene. Ist er aber als dessen Wille erkannt, der der Vater ist, dann kann man sprechen: nicht, wie ich will, sondern wie du willst.

Zahn weist mit Recht darauf hin, daß diese drei Bitten eschatologischen Charakter tragen. Da der Terminus eschatologisch vielfach spiritualistisch verdünnt erscheint, sagte man besser: sich auf den Anbruch der zukünftigen Welt beziehen. Mit ihm tritt aber nicht ein Verschwinden der Erde ein, so daß dann nur noch der Himmel übrigbliebe. Vielmehr sind der neue Himmel und die neue Erde die Stätte, wo des Vaters Name heilig sein wird, Vaters Reich da sein wird und des Vaters Wille überall geschieht. Es fehlt aber den Bitten jeder drängerische, treiberische Einschlag. Im Kaddischgebet finden wir das: eilends, in unsern Tagen und Lebzeiten: „es komme sein Reich bei euern Lebzeiten und in den Lebenstagen aller aus dem Hause Israel; möchte dies recht bald und in nächster Zeit geschehen" (s. Mischnajoth I, S. 5). Es ist den Jüngern augenscheinlich nicht leicht geworden, das Kaddischgebet zu vergessen, denn nach Apg. 1, 6 lautet die letzte Frage, welche die Jünger an den Herrn richten, in ganz deutlicher Anlehnung an dieses Gebet: Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich her für Israel?

Zur Debatte über die vierte Bitte ist kaum noch etwas zu sagen. Die Entscheidung über den so schwierig zu deutenden Wortlaut neigt sich immer mehr zugunsten des Sinnes: das Brot für den morgenden Tag gib uns heute. Mir scheint ein durchaus nicht gering einzuschätzendes Argument für diese Deutung die Äußerung Eleazars von Modaim zu sein (zur Zeit der hadrianischen Verfolgung), welcher sagt: „Wer den Tag erschaffen hat, hat auch seine Verpflegung erschaffen. Darum: jeder, der hat, was er heute essen soll, und spricht: was werde ich morgen essen?

ist kleingläubig.“[1]) Das Vaterunser der Christen ist sicher nicht (wenigstens in der ersten Zeit nicht) geheim gehalten worden, und die Anknüpfung an den Sinn der vierten Bitte ist so deutlich, daß man eine bewußte Polemik gegen die Christen und ihren Christus annehmen kann. In der Theorie ist der Jude frommer als Christus und der Christ. Jesus hat aber sein Gebet als tägliches Gebet für das konkrete Leben gelehrt und ist so barmherzig, dem Christen nicht jeden Tag die heroische Glaubenstat zuzumuten, daß er getrost an seine Arbeit geht, obwohl er nicht weiß, wovon seine Familie den Tag über leben soll. Der Hinweis Zahns auf den Taglöhner ist für das Verständnis der vierten Bitte wertvoll. Er gehört zu den Leuten, die jeden Tag ihr Brot „vom Bäcker kaufen müssen“, d. h. die nicht, wie die Wohlhabenden, ihr Brot auf eine ganze Woche backen können. Versetzen wir uns nun in seine Lage hinein und denken wir ihn uns als den Ernährer einer Familie, die von der Hand in den Mund leben muß, dann ist es wahrhaftig nicht Kleinglaube, wenn er nur darum bittet: lasse mich heute so viel verdienen, daß wir, ich und die Meinen, uns morgen davon satt essen können. Und mit Recht weist man darauf hin, daß das nicht mit dem Schluß des Kapitels in Gegensatz gebracht werden könne, wo das Sichmühen um das für den folgenden Tag Notwendige verwehrt wird.

Bei der Bitte um Vergebung ist weniger die Differenz zwischen Matthäus und Lukas beachtenswert, daß der eine von *ὀφείλημα*, der andere von *ἁμαρτία* redet, bietet doch Matthäus in 6, 14 selbst den Kommentar dazu, wie *ὀφείλημα* zu verstehen ist, indem er dort statt *ὀφείλημα παράπτωμα* schreibt. Wichtiger ist es, das *ἀνθρώποις*, den „Menschen“, in V. 14 zu beachten. Die Frage, wie sich der, gegen den eine Verfehlung begangen ist, zu dem Sündigenden verhalten soll, ist zur Zeit des Neuen Testamentes verhandelt worden. Man fragt, wie oft man vergeben müsse (Matth. 18, 12 ff.). Petrus ist der Meinung: siebenmal sei genug. Er glaubt damit schon ein Übriges getan zu haben. Mit Beziehung auf Amos 2, 1 und Hiob 33, 29 (So verfährt Gott zwei- und drei-

---

[1]) Mechiltha zu 2. Mos. 16, 4.

mal mit einem Manne), scheint die Meinung gewesen zu sein, daß man nur dreimal verzeihen müsse, wie Gott auch nur dreimal verzeihe (s. Traktat Joma 86[b]). Wenn nun das Vaterunser als tägliches Gebet gemeint ist, dann ist damit solche Beschränkung stillschweigend aufgehoben, und die unbegrenzte Pflicht zum Vergeben ausgesprochen.

Es ist aber auch noch eine andere Begrenzung der Vergebungspflicht denkbar, nämlich die, daß man sie nur für den Bruder gelten läßt. Petrus fragt: wie oft soll ich dem Bruder, der an mir sündigt, vergeben. Es ist damit nicht gesagt, daß er die Pflicht der Vergebung nur ihm gegenüber anerkennt; noch weniger ist anzunehmen, daß Jesus mit 18, 35 die Pflicht, zu vergeben, nur dem Bruder gegenüber gelten läßt. Es handelt sich Matth. 18, 21 ff. eben nur um das Bruderverhältnis, ein anderes steht nicht im Gesichtskreis der Erörterung. Anders liegt es in der Berglehre mit ihrer stetigen stillen Antithese gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Bei dem Unterschiede, den sie zwischen dem Genossen und dem Nichtgenossen machen, ist es nur zu verständlich, wenn sie dem letzteren gegenüber die Pflicht, zu vergeben, nicht gelten lassen. Wie sie ihm gegenüber auf ihrem Rechte bestehen (s. 5, 31), so erwarten sie auch für dessen Versündigungen an ihnen das gerechte Gericht Gottes. Die Gerechtigkeit der Jünger soll besser sein als die der Schriftgelehrten, daher sollen sie zu unbegrenzter Vergebung jedermann (= ἀνθρώποις) gegenüber bereit sein. Und dies um so mehr, als Gott ein „Maß" (zu diesem Begriffe siehe zu 7, 1 ff.) festgesetzt hat, nach dem er sich richtet. Dieses „Maß" heißt: Vergebung den Vergebenden, keine Vergebung den Nichtvergebenden. Damit ist nicht gesagt, daß die Vergebung, die Menschen üben, der Grund dafür sei, daß Gott vergibt. Der, der nach diesem „Maße" handelt, ist ja der Vater. Er ist zur Vergebung in freier Gnade bereit. Er macht auch, wie Matth. 18, 21 ff. zeigen, mit dem Vergeben den Anfang. Bleibt jedoch die Folge aus, daß der, welcher Vergebung erhalten, nun auch Vergebung übt, dann wird die erste Vergebung unwirksam bezw. zurückgenommen. Wer das Vaterunser betet, betet: Vater vergib! Er rechnet also mit der Willigkeit Gottes, zu vergeben.

Er kann aber diese Bitte zuversichtlich nur dann vor Gott bringen, wenn er denen, die sich an ihm versündigten, schon vergeben hat. Wer nicht zur Versöhnung bereit ist und auf die Bitte um Vergebung mit Nein antwortet, kann nicht das Vaterunser beten, darf nicht auf Erhörung der Bitte um Vergebung rechnen. Es handelt sich also bei der Bitte nicht um interessante dogmatische Beziehungen zwischen menschlichem und göttlichem Handeln, sondern um praktische Aufgaben, die der Verkehr den Menschen immer wieder stellt und von deren richtiger, praktischer, nicht intellektualistischer Lösung das Heil des Beters abhängt.

Es geht mit der fünften Bitte wie mit dem ganzen Vaterunser. Auf den ersten Blick bietet sie nichts Neues, überbietet sie nicht, was auch bisher schon gesagt ist. Wenn man Sir. 18, 1 ff. liest, dann sagt man ganz unwillkürlich: wo ist da das Neue im Vaterunser, das die besondere Hervorhebung dieser Bitte durch den Nachsatz V. 14 motiviert? „Vergib deinem Nächsten das Unrecht, das er dir getan, dann werden dir auf deine Bitte hin auch deine Sünden vergeben.“ „Da hat einer gegenüber dem Menschen, der ihm gleicht, kein Erbarmen und bittet doch um Vergebung für seine Sünden usw.“ (V. 2. 4). Man darf eben nicht übersehen, daß wiederholt davon die Rede ist, man müsse *τῷ πλησίον* vergeben. Das mag von Sirach nicht eng begrenzt verstanden worden sein. Aber das ist nicht die Frage, was Sirach 18, 1 ff. meint, sondern wie man zur Zeit Jesu handelte. Die Frage: wer ist mein Nächster? war aber um diese Zeit für die Schriftgelehrten kein interessantes theologisches Problem, sondern hatte die bedeutsamsten praktischen Folgen. Dieselben praktischen Folgen sollte es auch für Jesu Jünger haben, wenn er ihnen sagte: seid den „Menschen“ (Schriftgelehrten, Pharisäern, ʿäm hääreṣ, Heiden, kurz jedermann) gegenüber immer und immer wieder zur Vergebung bereit.

Die Bitte: führe mich nicht in Versuchung hinein! bedarf einer längeren Erläuterung, als sie die Kommentare zu geben pflegen. Man sucht diese Bitte von der V e r s u c h u n g aus zu verstehen, indem man sie als „die Lebenslage bezeichnet, welche mehr als andere, die Gefahr zu sündigen, mit sich bringt“ (Zahn

z. St. und mit ihm Kl.-Gr.) oder indem man mit Hieronymus unter *πειρασμός* eine Versuchung versteht, die nicht getragen bezw. überwunden werden kann. Vor einer Pressung des *μὴ εἰσενέγκῃς* wird gewarnt. Man findet Widersprüche zwischen Jesus und dem Alten Testamente, auch zwischen Jesus und Jakobus. Zwischen der alttestamentlichen Auffassung, nach der Gott versuche, und der des Jakobus, daß man sich, wenn man in Versuchung geraten, freuen solle, stehe Jesus mitten inne und erlaube es, den Vater um Verschonung mit Versuchungen zu bitten.

Vor dem Versuch, den Sinn der Bitte zu gewinnen, sei wieder einmal darauf hingewiesen, daß von den Hörern Jesu manches unmittelbar und mühelos verstanden werden konnte, was uns Mühe macht, weil uns die Voraussetzungen dafür fehlen, und daß uns eine Deutung als Wortpressung erscheinen kann, die es doch nicht ist, obschon die umständliche Arbeit der Schaffung dieser Voraussetzungen diese Deutung als „weit hergeholt" erscheinen läßt. So ist es auch hier. Der ganze Anschauungskomplex über den *πειρασμός*, seine Entstehung und seine Überwindung, die verschiedenen Wendungen *εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν*, *πειρασμὸς λαμβάνει* (1. Kor. 10, 13), *περιπίπτειν πειρασμοῖς ποικίλοις* (Jak. 1, 2), die verschiedenen Voraussetzungen, die damit gegeben sind, in welcher Grundstellung der Versuchte zu Gott steht u. a. m., bedürften einer Monographie. Dann wäre erst einigermaßen die Situation gewonnen, in der und von der aus Jesu Hörer alsbald wußten, was er meinte. Daß ihnen Jesus für ihr tägliches Gebet nichts sagen wollte, was ihnen nicht ohne weiteres verständlich gewesen wäre, ist anzunehmen.

Wenn wir vom Wortverständnis ausgehen, so zeigt uns der Blick in die Septuaginta, daß *εἰσφέρειν* fast immer Übersetzung des Hiphils von bo, kommen, ist. Es heißt also: bringen in die Versuchung, in sie hineingehen machen. Daß dabei eine Aktion Gottes irgendwelcher Art vorausgesetzt ist, läßt sich nicht bestreiten. Fraglich ist, welcher Art diese Beteiligung sei. Sehen wir in das Neue Testament hinein, so finden wir, daß in ihm vom *πειρασμός* verhältnismäßig selten die Rede ist, auch wenn wir das Zeitwort

πειράζειν hinzunehmen. Bei Johannes kommen die Worte gar nicht vor, ganz selten bei Lukas und Markus; auch bei Paulus ist die Verwendung sehr sparsam. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Sache unbekannt oder unwichtig gewesen wäre. Um so wichtiger sind daher die wenigen Stellen, in denen deutlich von ihr die Rede ist.

Sehen wir in Paulus hinein, so ergibt sich Folgendes. Er kennt einen Versucher, das ist der Satan (1. Kor. 7, 5). Ja, er nennt den Teufel geradezu „den Versucher" (ὁ πειράζων 1. Thess. 3, 5). Dagegen sagt er nie von Gott, daß er versuche. Er sagt im Gegenteil: Gott macht (bewirkt) kraft seiner Treue, daß die Versuchung nicht zum Falle führen muß, sondern überstanden werden kann (1. Kor. 10, 13). Der Vordersatz: „Gott ist getreu," schließt aus, daß die Versuchung als von Gott gewirkte angesehen werden kann, und die Formel: er läßt euch nicht versucht werden über euer Vermögen, gestattet dies ebenfalls nicht. Als Versucher steht auch hier der Versucher im Hintergrunde. Der treue Gott überläßt ihm den Christen, aber nicht so, daß er es allein mit ihm zu tun hätte. Darum muß der Ausgang der Versuchung nicht der Sieg des Satans sein, vielmehr kann und soll durch das Wirken Gottes das Ende der Sieg, das Beharren des Versuchten sein. Das ist auch der Sinn des Wortes, daß die Korinther keine denn menschliche Versuchung betreten habe. Es ist geradezu verhängnisvoll, daß das Wort durch die Übersetzung Luthers: es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betreten, und durch die aus dem Zusammenhange genommene Verwertung in Predigt und Unterricht den Sinn einer allgemeinen Sentenz angenommen hat. Auch die Übersetzung der Futura ἐάσει, ποιήσει durch das Präsens: er läßt nicht versuchen, er macht, daß die Versuchung ein Ende gewinne, lenkt die Gedanken zu einer Verallgemeinerung des Wortes hin. Es handelt sich aber um eine ganz konkrete Situation der Korinther, um eine bestimmte Versuchung. Sie ist nicht eine übermenschliche, sondern eine solche, die Menschen bestehen können, allerdings nicht in eigener Kraft, aber doch auf Grund eines hilfreichen Wirkens des treuen Gottes. Darum sollen und können sie den Götzendienst fliehen, der sie in die

Gemeinschaft mit dem Teufel bringt. Sonst haben sie den Herrn nicht für sich, sondern gegen sich.

Es ist nicht möglich, die ganze Stelle ausführlich zu behandeln. Es genügt die Beobachtung, daß der Sieg in der Versuchung kraft der Treue Gottes so lange gewonnen werden kann, als der Versuchte in der Gemeinschaft mit Gott steht.

Ganz anders ist die Lage in 1. Tim. 6, 9. Dort heißt es: „Die da reich werden wollen, fallen in Versuchung und Stricke, und viele törichte und schädliche Lüste, welche die Menschen in Verderben und Verdammnis versenken. Das sind aber solche, welche vom Glauben abgeirrt sind.“ Wer dem treuen Gotte (*θεῷ πιστῷ*) die *πίστις*, den bei ihm beharrenden Glauben versagt, der fällt in die Versuchung und fällt in der Versuchung. Wir beachten, daß in diesem Worte von „Menschen“ die Rede ist, welche ins Verderben geraten.

Ganz ähnlich redet Paulus in Gal. 6, 1 ff. Wenn ein „Mensch“ „fällt“, dann sollen die „Geistlichen“ ihm zurechthelfen und acht haben, daß sie nicht auch in Versuchung geraten (und darin fallen). Hier haben wir es zwar nicht mit einem zu tun, der vom Glauben abgeirrt ist, doch aber mit einem, der in einem bestimmten Falle als „Mensch“ erscheint, obwohl er „geistlich“ sein sollte. Der Christ hat nicht aufgehört, „Mensch“ zu sein, d. h. sobald er auf sich selbst gestellt ist (*αὐτὸς ἐγὼ ἄνθρωπος* Röm. 7, 24), setzen sich die Begierden des Fleisches durch und kommt es zu Werken des Fleisches (Gal. 5, 16 ff.). Nur wer *πνεύματι περιπατεῖ*, ist imstande, die Begierde des Fleisches nicht zu erfüllen. Wir befinden uns hier in dem Anschauungskomplex, der auch Jak. 1, 13 vorliegt. Die Versuchung kann jederzeit und auf die mannigfaltigste Weise an den Menschen herantreten, weil die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* in uns nicht vernichtet, sondern nur durch den Geist (*πνεῦμα ἅγιον*) zur Ohnmacht verurteilt ist. Der „Geistliche“ vermag sie niederzuhalten, der „Mensch“ fällt, wenn sie ihn reizt.

Nun ist aber noch ein dritter Fall denkbar. Wir sehen: der Satan ist der Versucher, und an der im Menschen bleibenden *ἐπιθυμία* kann die Versuchung immer wieder entstehen. Von Gott wird dagegen gesagt, daß er nicht versuche, nicht der Urheber

der Versuchung sei; er ist nicht *πειράζων*, geschweige denn *ὁ πειράζων*. Damit ist aber nicht alles gesagt, was sich über Gottes Verhältnis zur Versuchung sagen läßt. Woher kommt es, daß der auf sich selbst gestellte Mensch infolge der *ἐπιθυμία* Versuchung erleidet und ihr erliegt? Das kommt von der Reaktion Gottes gegen die Loslösung des Menschen von Gott, die der vollzieht, welcher Gott nicht als Gott ehrt und ihm nicht dankt (Röm. 1, 21). Diese Reaktion besteht darin, daß Gott die „Menschen" den Begierden ihrer Herzen übergibt. Dreimal finden wir in Röm. 1, 24 ff. dieses *παρέδωκεν* (V. 24. 26. 28). Dieses Hingegebensein an die Begierden ist Gericht Gottes, wenn auch Gericht als *παιδεία*, nicht als endgültiges *κατάκριμα*.

Den unheilvollen Zusammenhängen, die mit dieser Dahingabe gegeben sind, ist der Christ, der „Geistliche" entnommen, doch nicht so, daß der Rückfall in die alten Verhältnisse nicht mehr möglich wäre. Tritt dieser ein, dann treten jene Zusammenhänge zwischen *ἐπιθυμία, πειρασμός, ἁμαρτία, θάνατος* wieder in Wirksamkeit, aber nicht gleichsam automatisch, sondern nach dem Willen Gottes. Es ist ein Wiederdahingegebenwerden. Ein solches Wiederdahingegebenwerden des Christen, der den Glauben versagt, ist aber schlimmer als jenes erste Dahingegebenwerden, so daß es verständlich ist, wenn der Christ darum bittet, es möge doch bei ihm nie dazu kommen. Und dies ist der Sinn der Bitte: führe uns nicht in die Versuchung hinein. Wir sagten oben, daß *εἰσφέρειν* die Übersetzung des Hiphils von bo sei. Dasselbe Hiphil von bo kann auch mit *παραδιδόναι* übersetzt werden (Spr. 11, 8). *Εἰσφέρειν* und *παραδιδόναι* erscheinen so als vertauschbar. Stünde aber im Vaterunser: gib uns nicht an die Versuchung hin (*μὴ παραδῷς*), dann würde es niemand als eine Wortpressung empfinden, wenn man sagte: der Beter des Vaterunsers denke an die ernsten Folgen, die dann eintreten, wenn Gott sich nicht nur vom Menschen zurückzieht, sondern den Menschen hineingibt in die Knechtschaft der Sünde, aus der errettet zu werden, der *ἄνθρωπος* Paulus so ergreifend bittet (Röm. 7, 24).

Von diesem Anschauungskomplexe aus wird auch die sogenannte siebente Bitte verständlich, die ja keine besondere ist, sondern nur

die Bitte um das, was Gott im Gegensatze zu dem *παραδιδόναι, εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν* tun möge. Luthers Übersetzung: „erlöse uns von dem Übel," legt für uns Heutige ein Mißverständnis nach zwei Seiten nahe. Durch das „erlöse uns" werden die Gedanken auf das „Ende" gelenkt und durch das Wort „Übel" auf Leiden und Lasten aller Art. Wenn wir übersetzen: rette uns von dem Bösen oder von dem Argen, dann wird der Sinn deutlicher. Jetzt, heute, da der Beter betet, soll ihn Gott aus dem Argen retten, oder noch besser: vom Argen weg retten. Mit dieser Übersetzung haben wir uns schon für die neutrische Fassung des *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* entschieden. Die Beziehung auf den argen Menschen kommt nicht in Frage; so bliebe nur noch die auf „den Argen", den Satan. Die Entscheidung für das Neutrum ist gerade aus dem engen Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der letzten Bitte, dem negativen und dem positiven, zu gewinnen. Gib uns nicht in die Versuchung hinein, sondern rette uns, so daß wir und das Arge voneinander getrennt werden und bleiben. Dieses Arge ist der Inbegriff dessen, wozu die *ἐπιθυμία* reizt, um das es sich in der Versuchung handelt; es ist das, was Werke des Fleisches heißt (Gal. 5). Dieses Arge in seinen mannigfaltigen Erscheinungen ist nicht ein Totes, sondern es greift auch nach dem Christen immer wieder, um ihn in seinen Bann zu ziehen. Insofern *τὸ πονηρὸν* als eine Macht erscheint, steht hinter ihr allerdings *ὁ πονηρὸς*, wie er auch in Röm. 7, 7 ff. hinter der *ἁμαρτία* als der Herrscherin steht. Darum ist das Getrenntsein und -bleiben vom Argen (*ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*) etwas, was täglich nur durch die rettende Hand Gottes möglich ist. Denken wir daran, daß die zwei Haupterscheinungsformen des Argen, in das die „Menschen", die Gottlosen, hineingegeben sind, die Verknechtung an die sexuelle Verderbnis und die Zerrüttung der Gemeinschaft durch die Selbstsucht sind, dann läßt sich die letzte Bitte des Vaterunsers frei und ganz ins Positive gewendet so übersetzen: Vater, halte uns heute fest! Vater, hilf uns, heute rein zu bleiben! Vater hilf uns, heute gut (= gütig) zu sein!

Die Voraussetzung für diese Deutung ist die, daß die aus Paulus und Jakobus herangezogenen Gedanken- und Anschauungs-

zusammenhänge Gemeingut sind und auch für Jesus gelten. Es wird Gelegenheit sein, darauf noch einmal bei 7, 11 zurückzukommen.

Wir sind damit an das Ende des Vaterunsers gekommen. Denn die sogenannte Doxologie ist kein ursprünglicher Bestandteil des Herrngebets. So sei dieses in freier Übertragung nach dem hier gewonnenen Verständnisse noch einmal wiedergegeben. „**Vater!** der du uns zu deinen Söhnen gemacht hast! Vater, der du im Himmel wohnest! Vater, erweise dich als der, der du bist! Vater, richte auf dein Reich! Vater, setze durch deinen Willen, daß er auf Erden so geschehe, wie er im Himmel geschieht! Vater, gib uns heute so viel, laß uns heute durch unsere Arbeit so viel erwerben, daß wir morgen Brot haben! Vater, vergib uns unsere Schulden! Wir haben vergeben unsern Schuldigern. Vater, halte uns heute fest! Vater, hilf uns, heute rein und gut zu sein, rein und gut zu bleiben!"

Die absichtliche Wiederholung des Rufnamens Gottes, wie sie in dieser Wiedergabe erscheint, soll nur das deutlich machen, daß jede Bitte eine Bitte von Söhnen an den Vater (nicht von Knechten an den Herrn) ist. Sie macht uns gleichzeitig die Schönheit des Gebetes, um einmal diesen Ausdruck zu gebrauchen, in seiner Kürze und doch damit verbundenen Fülle eindrücklich. Wir haben Grund, dem ungenannten Jünger dankbar zu sein, der die Bitte aussprach: Herr, lehre uns beten![1])

c) Das Fasten (Matth. 6, 16—18).

Bezüglich des Fastens ist die erste Frage die, um welches Fasten es sich handelt, ob um das Fasten, das eine Begleiterscheinung der Buße oder auch ihr Surrogat ist, oder um das Fasten als asketisches Mittel der Frommen. In der Beispielserzählung vom Pharisäer und Zöllner hören wir, daß der Pharisäer zweimal in der Woche fastet. Das ist kaum auf eine in jeder Woche sich wiederholende, zweimalige Buße zu beziehen,

---

[1]) Über die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas ist hier nicht zu handeln. Der Inhalt des Gebetes ist übrigens nach beiden derselbe.

zumal wenn es als eine Art Pharisäerideal gilt, „der Buße nicht zu bedürfen“. Wohl aber läßt sich dieses zweimalige Fasten als Askese mit ethischer Abzweckung verstehen, zumal wenn man beachtet, daß das Fasten (mit dem Gebete zusammen) als ein Mittel erscheint, über die Sinnlichkeit Herr zu werden. Der Pharisäer ist kein *μοιχός*, kein Ehebrecher. Er fastet ja wöchentlich zweimal. Es ist auch eher zu verstehen, daß man dieses Fasten vor den Menschen ausstellt als das Bußfasten, eben weil es ein Merkmal besonderer Frömmigkeit ist. Auch die Mahnung Jesu, beim Fasten das Haupt zu salben und das Gesicht zu waschen, führt eher auf dieses asketische Fasten als auf ein Bußfasten, mit dem das *πενθεῖν* (s. o. 5, 4) verbunden erscheint.

Unter dieser Voraussetzung ist also der Sinn der Verse 16—18 der folgende. Wenn ihr, um nüchtern zu sein zum Gebet und um über das Triebleben des Leibes leichter Herr zu werden, fastet, dann sollt ihr nicht ungewaschen und ungekämmt herumgehen, wie es die Scheinheiligen machen (*Σκυθρωπός* von *σκυθρωπάζειν*, welches Übersetzung von ḳädär ist, heißt schwarz, schmutzig). Sie entstellen ihre Gesichter, damit die Leute ihr frommes Fasten sehen (*Ἀφανίζειν* heißt: vernichten, zerstören und würde heute vielleicht am besten mit verstören übersetzt: sie gehen ganz verstört umher). —

Mit dem gegenteiligen Verhalten der Jünger soll wohl kaum etwas Besonderes gemeint sein. Jedenfalls gehört das Waschen des Angesichts zu den selbstverständlichen Pflichten jedes Tages. Von da her ist auch kaum anzunehmen, daß das Salben des Hauptes den Tag des Fastens zu einem Freudentag stempeln soll. Es wäre damit nur das Gegenteil von dem erreicht, was Jesus beseitigen will. An die Stelle des bewußten Zurschaustellens des Fastens träte das bewußte Verbergen, und eine Frage an den Fastenden wie die: warum wie zu einem Feste gesalbt? würde gerade dahin führen, daß das Fasten nicht im Verborgenen bliebe. Dem ganzen Zusammenhange entspricht es mehr, daß Jesus sagen will: mache gar nichts Besonderes, sei wie sonst auch, wenn du fastest, damit dein Fasten im Verborgenen geschehe.

Es hat übrigens in Luk. 7, 44—46 nicht den Anschein, als wäre das, was der Pharisäer Simon Jesus gegenüber unterlassen hat, etwas Besonderes. Vielmehr ist der Sinn eher der: du hast das, was man einem Gaste sonst tut, mir nicht getan. Simon sollte ja nicht etwa Jesus die Füße waschen, sondern ihm Wasser für die Füße geben. Das Geben von Wasser für die Füße ist sicher keine besondere Ehrung eines Gastes, sondern selbstverständliche Pflicht. Jesus sagt auch nicht: „Du hast mich nicht gesalbt, sie hat es getan,“ sondern: du hast mich nicht einmal mit Öl gesalbt, sie hat es mit Salbe getan. So erscheint das Salben mit Öl nicht als etwas besonders Auszeichnendes, wohl aber das Salben mit Salbe.

In Matth. 6, 17 ist aber schwerlich das Salben mit Salbe, sondern viel eher das Salben mit Öl gemeint.

V. 18 hat seine Deutung schon durch die Auslegung von V. 4 erhalten.

d) Die Stellung der Apostel zum Besitz (Matth. 6, 19—24).

Es ist für die Erklärung des Folgenden von größter, nein von entscheidender Bedeutung, ob man darin allgemeine sittliche Weisungen sieht oder Verhaltungsmaßregeln des Lehrers für seine Schüler, des Senders für seine Sendboten (Apostel). Die übliche Auslegung vergißt ganz, daß die Berglehre an die Apostel gerichtet ist, und verbaut sich dadurch den Weg zum zutreffenden Verständnisse selbst, ja, schafft sich dazu noch unlösbare Schwierigkeiten. Sie vergißt weiter, daß alle in der Berglehre zusammengefaßten Weisungen vom Gegensatze gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, die Scheinheilige sind, bestimmt werden.

Von der Gesamtauffassung der Berglehre aus, die oben gewonnen wurde, ist für uns die Frage entschieden. Jesus redet hier nicht zu den Frommen, nicht zu den Christen allgemein, sondern zu seinen Aposteln. Was er ihnen sagt, ist selbstverständlich auch für uns heute noch von Bedeutung, läßt sich aber nicht unvermittelt auf die Gegenwart und ihre Verhältnisse übertragen.

So alsbald das erste Wort. Was macht es doch für einen Unterschied, ob man in ihm eine allgemeine sittliche Weisung oder

eine Spezialanweisung an die Zwölf sieht! Wir haben weder eine sozial-ethische noch eine national-ökonomische These vor uns, sondern eben eine Anweisung an die Zwölf, die sie um ihres Berufes willen verwirklichen sollen. Die Apostel sollen als Lehrer und Propheten wirken. Da müssen sie ganz aus dem Erwerbsleben herausgenommen und gegenüber dem Besitze ganz frei gemacht werden.

Es ist eine Frage von großem Ernste, die zur Zeit Jesu viel erörtert wird, wie der Lehrer sich zur Erwerbs- und Besitzfrage zu stellen hat. Nicht Jesus sagt zuerst: umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es (Matth. 10, 8). Auch der pharisäische Lehrer verbietet es, die Thora zum Bereicherungsmittel zu machen. Hillel sagt: wer sich der Krone bedient, d. h. wer aus dem Thorastudium weltlichen Nutzen zieht, schwindet dahin (Abot I, 13). Und R. Zadok fügt erläuternd hinzu: „Mache die Thora nicht zu einer Krone, dich damit groß zu machen, und nicht zu einer Hacke, damit zu graben. Und so hat bereits Hillel gesagt: wer sich der Krone bedient, schwindet dahin. Somit lernst du, wer von den Worten der Thora Nutzen zieht, der nimmt sein Leben fort aus dieser Welt" (Abot IV, 5).

Dementsprechend ist es dem Rabbinen verboten, um Geld zu lehren. Nicht verboten ist ihm dagegen anderer Erwerb und Besitz, der aus diesem Erwerb gewonnen wird. So gibt es auch Rabbinen, von deren Reichtum Fabelhaftes berichtet wird. Ja, es geht mit diesem unentgeltlichen Lehren auf anderem Gebiete schnödeste Habsucht zusammen. Es gibt pharisäische Schriftgelehrte, die der Witwen Häuser fressen, sich am Gute dieser Schutzlosen bereichern (Mark. 12, 40; Luk. 20, 47).

Jesus löst seine Jünger ganz vom Besitz und Erwerb ab. Nach Luk. 12, 33 verlangt er von seinen Jüngern (12, 22), von der kleinen Schar der Zwölf (12, 32): verkauft euren Besitz, gebt Gaben der Güte und schafft euch damit einen unverlierbaren Schatz im Himmel. Indem es in der Berglehre des Matthäus heißt: sammelt euch Schätze im Himmel, ist auch dort nicht nur die negative Forderung ausgesprochen: sammelt euch keine Schätze auf Erden, sondern auch die positive Forderung: mit dem, was

ihr habt, sammelt euch Schätze im Himmel, indem ihr in Güte gebt. Darum kann Petrus auch für sich und die übrigen Apostel sagen: siehe, **wir** haben alles verlassen und sind dauernd ganz in deinen Dienst getreten. Da bleibt keine Zeit und Kraft zum Erwerben mehr übrig. Es klingt ganz hübsch anschaulich, wenn L. Albrecht[1]) Matth. 10, 9 übersetzt: steckt euch kein Gold in den Gürtel. Es heißt aber genauer: **erwerbt** euch (*μὴ κτήσησθε*) kein Gold, Silber, Kupfer für eure Gürtel usw.

Von hier aus wird auch die Geschichte vom reichen Jüngling verständlich. Man beachtet nicht genügend, daß Jesus diesen in seine Nachfolge beruft. Aller Ton liegt auf dem: dann komme wieder hierher und **folge mir nach**. Damit ist nicht die imitatio Christi gemeint, sondern ganz ernsthaft der Eintritt in die engere Jüngerschaft, für welche es eben gilt, auf Besitz und Erwerb zu verzichten, um ganz zum Dienste frei zu sein.

Nachdem so festgestellt ist, wem die Weisung Jesu gilt, kommen wir zu ihrer Deutung im einzelnen. *Θησαυρίζειν* ist ein terminus technicus, den jeder damals verstand. Das Wort ist Übersetzung von zaphan, verbergen. In Sir. 20, 30; 41, 14 heißt es *σοφία κεκρυμμένη καὶ θησαυρὸς ἀφανής, τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις;* Es handelt sich also um den in einer Grube oder im Kasten aufgespeicherten Besitz, der tot daliegt. Wenn man die Formel *θησαυρὸς ἀφανής* beachtet, dann bekommt die Verwendung des Wortes *ἀφανίζει* in Matth. 6, 19 besondere Feinheit. Der Schatz, der unsichtbar und dadurch gesichert aufbewahrt werden soll, wird eben nicht gesichert, sondern verschwindet: *ὁ θησαυρὸς ἀφανὴς ἀφανίζεται.*

Es gibt nun aber einen Weg, Schätze zu sammeln, die unzerstörbar sind und die kein Dieb rauben kann. Anstatt sie auf Erden zu häufen, soll man sie im Himmel deponieren. Wir befinden uns damit wieder innerhalb des für den Juden so bedeutsamen Anschauungskomplexes, von dem oben die Rede war. Jesus bedient sich seiner ganz unbefangen, weil das, was an ihm „jüdisch" ist, von ihm in einer für seine Jünger unmißverständlichen Weise

---

[1]) Das Neue Testament übersetzt und kurz erläutert, Gotha 1921, z. St.

ausgestoßen ist. Der Verdienstgedanke ist auch hier ausgeschlossen, so gut wie bei der Belohnung des Vaters. Wenn Jesus sagt, daß die Gaben und Taten der Güte unvergessen und unverloren sind, so tut er es nicht, um das Geben und Wohltun als profitlich erscheinen zu lassen. Selbstverständlich ist das Motiv dazu die Liebe. Es ist heilige Klugheit (Matth. 10, 16) und hat die köstliche Folge, daß das Herz emporgezogen wird, wenn man sein Kapital recht anlegt, aber nicht schlauer Geschäftsgeist.

Die formal ganz unverbunden angefügten Verse 22 und 23 fügen sich dann sachlich enge mit dem Vorhergehenden zusammen, wenn man das einfältige und das böse Auge auf die verschiedene Weise, dem Bedürftigen zu geben, bezieht. Diese Beziehung liegt dem zeitgenössischen Hörer nahe, weil er die Forderung kennt, daß die Gabe freundlich und fröhlich zu geben ist. *Ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός*, einen fröhlichen Geber segnet Gott (Spr. 22, 8). Wenn es dann dort weiter heißt: *ἐλεῶν πτωχὸν αὐτὸς διατραφήσεται*, so ist schon im Alten Testamente die tätige Güte, nicht die fromme Profitsucht als das normale Verhalten gegenüber den Armen bezeichnet.

Ganz besonders lehrreich ist aber für das Verständnis von Matth. 6, 22. 23 die Stelle Sir. 13, 25. 26: *καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἐὰν εἰς ἀγαθά, ἐάν τε εἰς κακά*, das Herz des Menschen ändert sein Angesicht, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, d. h. je nachdem das Herz des Menschen auf Gutes oder auf Böses gerichtet ist, wandelt sich das Gesicht. *Ἴχνος καρδίας ἐν ἀγαθοῖς πρόσωπον ἱλαρόν*: Zeichen eines Herzens voll Güte ist ein fröhliches Angesicht. Daß beim heiteren Angesicht besonders an das Auge gedacht ist, zeigen die weiteren Verse Sir. 14, 8. 10: *πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμῷ, ἀποστρέφων ὀφθαλμὸν καὶ ὑπερορῶν ψυχάς*. Böse ist der, der seine Mißgunst mit dem Auge offenbart, welcher sein Gesicht (vom Armen) wegwendet und den sehnsüchtig Verlangenden übersieht. *Ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονηρὸς ἐπ' ἄρτῳ*, ein böses Auge ist sogar neidisch beim Brote.

Wir müssen uns solche und ähnliche Worte als Sprichwörter im Volke umgehend denken, um uns zu veranschaulichen, wie leicht

Worte wie Matth. 6, 22. 23, deren Erklärung uns Mühe macht, damals verstanden wurden.

Es sei auch noch auf den Traktat Abot II, 8 hingewiesen. Jochanan ben Zakkai fragt seine Schüler nach dem „guten Weg". Der erste sagt: ein gutes Auge usw. R. Eleasar sagt als letzter: ein gutes Herz. „Da sprach er zu ihnen: Mir leuchten R. Eleasars, des Sohnes Arachs, Worte mehr ein als eure Worte, denn in seinen Worten sind eure Worte mitenthalten." Dann fragt er nach dem „bösen Wege". Die Antworten lauten: ein böses Auge usw., und zuletzt sagt wieder R. Eleasar: ein böses Herz. Ein gutes Herz gibt einen guten Blick, ein böses Herz einen bösen Blick.

An unserer Stelle haben wir nun das böse Auge (*ὀφθαλμὸς πονηρόσ* = ʿăjĭn răʿā). Dementsprechend ist *ἁπλοῦς* (= ṭām) mit gut zu übersetzen (s. oben zum bösartigen und gutartigen Tiere). Der Sinn der Stelle ist also: durch das Auge dringt heraus, was im Innern des Menschen ist (*τὸ σκότος τὸ ἐν σοί*). Blickt das Auge gut, dann ist der ganze Leib von der Güte durchleuchtet (*ἁπλότης* und *φῶς* entsprechen sich); blickt aber das Auge böse, dann ist der ganze Leib von der Mißgunst verfinstert. Wenn da, wo das Licht (= Güte) seine eigentliche Quelle hat, nämlich in uns, im Herzen, die Finsternis (d. h. die Bosheit) herrscht, dann legt sich die Finsternis der Bosheit über alles.

Wir haben also einen sachlichen Zusammenhang zwischen Matth. 6, 19—21 und 22. 23 derart: gebt hin ihr meine Apostel, was ihr habt, sammelt euch Schätze im Himmel und gebt mit strahlendem Auge, d. h. als fröhliche Geber aus einem Herzen voll Güte heraus.

Auch V. 24 ff. ist ganz lose angereiht. Der sachliche Zusammenhang ist damit gegeben, daß der Verzicht auf Besitz und Erwerb, der den Aposteln zugemutet wird, begründet wird. Die Erklärung der Stelle leidet darunter, daß man sie verallgemeinert. Dabei geht man von dem Satze: niemand kann zwei Herren dienen, aus. Anstatt dessen sollte man von dem Worte: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon! ausgehen. Die Voraussetzung dieses Wortes ist die, daß eine Vereinigung von

Gottesdienst und Mammonsdienst als Möglichkeit erwogen werden könnte, ja, daß eine solche tatsächlich versucht wird. Dabei ist sowohl das „Gott dienen" wie das „dem Mammon dienen" in besonderem Sinne zu nehmen. Die Apostel stehen in besonderem Berufe im Dienste Gottes, sind in eigentümlichem Sinne δοῦλοι θεοῦ. Jesus hat sie hinweggerufen von Haus und Familie, von Beruf und Arbeit; sie sollen ganz im Dienste des Gottesreiches, im Dienste Gottes stehen. Damit ist nun jeder Dienst des Mammons, d. h. jede Tätigkeit, welche ihre Kraft, gar ihre ganze Kraft für den Erwerb in Anspruch nimmt, unvereinbar. Denn nur dann hat das: „niemand kann zwei Herren dienen," Sinn, wenn die beiden Herren etwas fordern, was schlechterdings unvereinbar ist.[1]) In dem ganz allgemeinen Sinne, in dem man das Wort meist nimmt, würde es zur Zeit Jesu kaum anerkannt worden sein. In der Mischna verhandelt man darüber, wie bei Freilassung eines Sklaven zu verfahren ist, der gleichzeitig zwei Herren gehört. Für den Fall, der hier vorliegt, daß jeder der Herren den Knecht ganz für sich verlangt, muß es auch dahin kommen, daß der Knecht sich für einen der beiden und dann gegen den andern entscheidet, er muß sich dem einen Herrn ganz zusagen und dem andern ganz versagen.[2])

Die pharisäischen Schriftgelehrten versuchen, Gottesdienst und Mammonsdienst zu vereinigen. Sie nehmen zwar nichts für ihr Lehren; sie finden aber nichts darin, sich sonst zu bereichern; ja die Scheinheiligen bringen es sogar fertig, dies auf Kosten von Witwen zu tun.

---

[1]) Man übersetzte besser: Diesen zwei Herren kann niemand zugleich dienen.

[2]) Der θησαυρίζων ist einer, der reich werden will. Aus πλεονεξία, aus dem Mehrhabenwollen heraus sucht er Werte auf Werte zu häufen, nicht um sie zu brauchen, sondern um sie zu haben. Vom Reichen, d. h. von dem, der reich ist, sagt Jesus, daß er, wenn auch nur mit Gottes des Allmächtigen Hilfe, ins Himmelreich kommen kann. Von dem, der reich werden will, sagt er, daß er notwendig zum Gotteshaß kommen muß und damit zum Verlust seiner Seligkeit. Das gilt selbstverständlich nicht nur für den Apostel, aber für ihn gilt es ganz besonders. Er soll die πλεονεξία, die zum Sklaven des Besitzes macht, hassen, so nur entgeht er der verführenden Macht des Geldes.

e) Die Stellung der Apostel zur Arbeit.

Weil das nun so ist, darum (*διὰ τοῦτο* V. 25) macht Jesus seine Apostel von der Sorge um Brot und Kleidung, also sogar von der Sorge um das Notwendige, frei. „Darum sage ich euch: sorgt nicht für euer Leben, was ihr essen werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet!" Das ist kein Predigttext zum Problem der Sorge, sondern eine konkrete Anweisung an die Apostel. Das wird allerdings erst ganz deutlich, wenn wir *μεριμνᾶν* so übersetzen, wie es an dieser Stelle übersetzt werden muß. Man versteht es meist so: macht euch keine sorgenvollen Gedanken hinsichtlich der Nahrung und Kleidung. Das ist aber schwerlich der Sinn des Wortes an unserer Stelle. Jedenfalls gibt es einen andern Sinn von *μεριμνᾶν*, und das Wort wird sowohl im Alten wie im Neuen Testamente wie in den Apokryphen häufiger in diesem andern Sinne gebraucht. In 2. Mos. 5, 7 ff. befiehlt Pharao den Fronvögten, daß sie den Israeliten ihren Frondienst noch schwerer machen sollen, weil sie müßig gingen, und in V. 9 heißt es dann nach der Septuaginta: *βαρυνέσθω τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ μεριμνάτωσαν ταῦτα*, d. h. ihre Arbeit soll ihnen noch viel schwerer gemacht werden, und sie sollen diese mühselige Arbeit auch wirklich leisten (hebr. ʿāsā). Hier ist also der Sinn von *μεριμνᾶν*, mühselige Arbeit tun. Nicht anders ist es in Spr. 14, 23: *ἐν παντὶ μεριμνῶντι ἔνεστι περισσόν*, bei Kautzsch gut übersetzt: alle saure Arbeit schafft Gewinn (aber bloßes Geschwätz führt nur zum Mangel). Das hebräische Wort für *μεριμνᾶν* ist hier ʿĕṣĕb. In Baruch 3, 18 heißt es: *οἱ τὸ ἀργύριον τεκταίνοντες καὶ μεριμνῶντες*: Die das Silber schmieden und sich damit mühen.

Nicht anders liegt es im Neuen Testamente. Zu dessen Sprachgebrauch ist zunächst zu sagen, daß das Wort nicht allzu häufig vorkommt, ebenso auch nicht *μέριμνα*, daß es sich aber in den weitaus meisten Stellen auf mühselige Arbeit bezieht und nicht auf sorgliche Gedanken. *Μάρθα, Μάρθα μεριμνᾷς περὶ πολλά!* (Luk. 10, 41). Das hat Luther mit Recht übersetzt: Du hast viele Sorge und Mühe. Von dem Ledigen sagt Paulus *μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου* und von dem Verheirateten *μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου*

(1. Kor. 7, 32. 33). Das heißt nicht: sie machen sich sorgliche Gedanken, sondern sie mühen sich für den Herrn oder für die Welt. Erst recht heißt 1. Kor. 12, 25 *τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη*, nicht: sie denken in sorglichen Gedanken aneinander, sondern sie arbeiten füreinander. Wenn Timotheus nach Philippi geht und Paulus von ihm erwartet: *τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει*, dann heißt das nicht: er wird sich sorgliche Gedanken um euch machen, sondern er wird eure Angelegenheiten in die Hand nehmen und in Ordnung bringen (Phil. 2, 20). Wenn Paulus in 2. Kor. 11, 28 sagt: *Χωρὶς τῶν παρεκτὸς ἡ ἐπίστασις ἡ καθ' ἡμέραν, ἡ μερίμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*, so heißt das auch nicht: Neben allem, was sonst kommt, liegt auf mir der tägliche Überlauf, die sorglichen Gedanken für alle Gemeinden, sondern die mühevolle Arbeit für alle Gemeinden. Endlich lautet die Warnung an die Jünger: es möge sie der jüngste Tag nicht als solche überraschen, deren Herzen beschwert sind durch Berauschung, Trunkenheit und sorgliche Gedanken hinsichtlich ihres Lebensunterhaltes, sondern: durch die Arbeit für den Lebensunterhalt, die sie ganz gefangen nimmt (Luk. 21, 34).

Diesem ausgebreiteten Sprachgebrauch gegenüber treten die zwei Stellen: 1. Petr. 5, 7 und Phil. 4, 6 zurück. Trotzdem bestimmen sie meist das Verständnis von *μεριμνᾶν* in Matth. 6, 25 ff. Heißt aber *μεριμνᾶν* meist „sich mühen", Arbeit leisten, und setzen wir diesen Sinn in Matth. 6, 25 ein, dann gewinnt der ganze Abschnitt einen andern Sinn. Dann verschwinden aber auch Schwierigkeiten, die man entweder gar nicht in ihrem Gewichte empfunden hat oder, wo man sie empfand, nicht befriedigend zu beseitigen vermochte.

Verstehen wir Matth. 6, 25 dahin, daß Jesus zu seinen Aposteln sagt: ihr sollt euch um eure Nahrung und Kleidung nicht mühen, sondern ganz für den Dienst des Herrn frei sein, dann und dann erst gewinnt V. 26 seine richtige Bedeutung. Was ist dort von den Vögeln gesagt? Nicht, daß sie sich keine sorglichen Gedanken machen, sondern daß sie sich um ihre Nahrung nicht mühen, daß sie nicht arbeiten und doch gesättigt werden. Wenn man bei der bisher üblichen Deutung den V. 26 ernst nimmt, dann er-

scheint das Säen, Ernten, Sammeln in die Scheunen als kleingläubig, und wenn man die Konsequenzen scharf zieht, dann kommt heraus: der Christ darf (nach der üblichen Verallgemeinerung) keine Vorräte sammeln. Man sehe in die Predigtliteratur hinein, dann wird man immer wieder auf Ausführungen derart stoßen: selbstverständlich soll man säen, ernten, für den Winter Vorsorge treffen, aber man soll sich bei alledem nicht sorgen. Diese Bemühungen um die Abwehr von Mißverständnissen sind nötig infolge der falschen Deutung von μεριμνᾶν und der ebenso falschen Verallgemeinerung der Berglehre. Seid ihr, ihr meine Apostel, nicht mehr denn sie? Was für ein Unterschied ist doch zwischen einem der tausend Vögelein, die Gott sättigt, ohne daß sie arbeiten, und euch, die ihr berufen seid, Licht der Welt zu sein! Sollte Gott euch nicht erst recht nähren, auch ohne daß ihr die Arbeit ums tägliche Brot tut? Damit ist gar nichts dagegen gesagt, daß man sonst säet, erntet, in die Scheune sammelt. Das soll sein und muß sein. Aber der Apostel ist von der Beteiligung an dieser Arbeit frei gemacht, ganz frei zum Dienste Gottes.

So bekommt selbstverständlich auch V. 27 einen andern Sinn. Daß in ihm nicht von der Leibeslänge, sondern vom Lebensalter die Rede ist, wird immer mehr anerkannt. Es ist ja völlig unsinnig, sich darum zu sorgen, daß man möchte plötzlich um eine Elle länger werden bezw. sogar, sich um eine Elle länger machen könnte. Es ist aber ebenso unsinnig, wenn einer meint, er könne sich durch sorgliche Gedanken die Lebenszeit verlängern. Der Satz hat seine Erläuterung an der Geschichte vom reichen Kornbauern, die bei Lukas auch mit ihm in Zusammenhang steht. Das Gleichnis ist zur Menge gesprochen, wird aber dann für die Jünger verwertet. „Darum sage ich euch ...“ (Luk. 12, 22).

Der reiche Kornbauer denkt nicht sorglich voraus, sondern er handelt. Er bemüht sich, auf lange Zeit hinaus seine Ernährung zu sichern. Worin besteht seine Torheit? Darin, daß er bei dem allen so tut, als habe er seine Zukunft, seine Lebenszeit in der Hand, und doch ist schon das Morgen nicht in seiner Macht. Er kann seiner Lebenszeit nicht einmal die Spanne von 24 Stunden hinzusetzen. Es ist also nicht so zu übersetzen: wer unter euch

kann „mit Sorgen“ (Weizsäcker) oder „ob er wohl darum sorgt“ (Luther) seiner Lebenslänge eine Elle zusetzen? Es muß vielmehr heißen: hättet ihr denn damit, daß ihr durch Arbeit euch eure Nahrung zum voraus sichertet auch nur den nächsten Tag in eurer Hand? Wieder muß aber vor dem Verallgemeinern gewarnt werden. Mit dem Worte ist es nicht verboten, Scheunen zu bauen. Es ist nur den Aposteln gesagt, daß sie ohne Scheunen auskommen werden wie die Raben. Sie sollen die tägliche Nahrung und jeden Lebenstag ganz aus Gottes Hand nehmen. Mit jedem Tage, den Gott ihnen gibt, soll ihnen auch werden, was sie für ihn an Nahrung brauchen.

Neben die Nahrung tritt als zweites Notwendiges die Kleidung. Hier liegen die Dinge ebenso. Nicht daran ist gedacht, daß sie sich sorgend sagen: ob ich auch wohl immer etwas anzuziehen haben werde?, sondern daran, daß sie sagen: ich muß mir meine Kleidung durch Arbeit erwerben, sonst habe ich keine. Nur für diesen Sinn trifft das Wort von den Lilien des Feldes, die sich nicht mühen und nicht spinnen und doch herrlichste Kleider haben, zu. Hier treffen wir zudem auf das Wort, welches das deutlicher ausdrückt, was *μεριμνᾶν* heißt, nämlich *κοπιᾶν*: mit Anstrengung und Mühe arbeiten. Wieder aber sagt Jesus nicht: Gott kleidet den Frommen, auch wenn er nicht arbeitet, sondern er sagt es seinen Zwölf zu: Gott kleidet euch.

Was soll nun aber der Zusatz: *ὀλιγόπιστοι*? Hier ragt einmal in die „zusammengeschriebene“ Berglehre des Matthäus ein Anzeichen dafür hinein, daß die Worte, welche in ihr beisammenstehen, zu verschiedenen Zeiten und aus bestimmten Anlässen von Jesus zu seinen Zwölf gesprochen sind. Die völlige Lösung von Besitz und Erwerb steht nicht in einem Zukunftsprogramm, sondern wird von den ständigen Begleitern Jesu gefordert. Es ist daher wohl begreiflich, daß je und dann in diesen der Gedanke aufsteigen konnte, es möchte doch einmal am Nötigsten mangeln. Matthäus erzählt uns selbst von einer solchen Stunde. Die Jünger haben vergessen, Brot nach „drüben“ mitzunehmen. Als nun Jesus sie vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer warnt, da meinen sie, er denke an von diesen gebackenes Brot und warne

vor dessen Genuß. Sie haben es also nicht so rasch gelernt, ganz darauf zu vertrauen, daß Gott sie nähren werde. Daher müssen sie es sich gefallen lassen, daß er sie Kleingläubige (ὀλιγόπιστοι wie 6, 30) nennt (Matth. 16, 5 ff.).

An ein derartiges konkretes Ereignis haben wir zu denken als an die Veranlassung zu Worten, wie sie Matth. 6, 24—34 zusammengestellt sind.

Mit V. 31 werden nun die Gedanken von 6, 25—30, zusammengefaßt, noch einmal ausgesprochen (οὖν). Die Formulierung lenkt allerdings stark auf die übliche Deutung hin, indem sie von sorglichen Worten zu handeln scheint. Die Beziehung von μεριμνᾶν auf mühsame Arbeit ergibt folgenden Sinn: laßt euch nicht durch Kleinglauben dazu verleiten, entgegen meiner Weisung, euch in die Arbeit um das Notwendige zu stürzen, indem ihr sagt: was sollen wir denn essen und trinken und womit sollen wir uns denn kleiden, wenn wir nicht arbeiten?

Auch die Übersetzung von V. 32^{b} ist von der üblichen Deutung her bestimmt: nach dem allen trachten die Heiden. Auch Weizsäckers Übersetzung: um das alles kümmern sich die Heiden, ist zu schwach und verlegt das, was mit ἐπιζητεῖν gemeint ist, zu sehr ins Innere des Menschen. Πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν heißt: dies alles füllt das Streben und Leben der Heiden aus. Es gibt Schlimmeres, was von den Heiden gesagt werden kann und gesagt wird. Seine Bedeutung gewinnt es von dem Gegensatze aus. Laßt ihr euch von diesem Streben erfüllen und hinnehmen, dann gleicht ihr den Heiden. Und das ist für euch doppelt schlimm, denn Gott ist ja euer Vater und weiß, was ihr nötig habt. Darum ist es eure Aufgabe, euer Leben und Streben ganz in den Dienst des Gottesreiches und der Gottesgerechtigkeit zu stellen. Tut ihr dies, dann dürft ihr darauf rechnen, daß ihr Speise und Trank und Kleidung als Zugabe erhaltet.

Auch dieses vielgebrauchte Wort verträgt nicht die Verallgemeinerung. Wenn man es so faßt: wenn der Fromme, der Christ, nach dem Gottesreiche und der Gottesgerechtigkeit strebt, so empfängt er als Zugabe Nahrung und Kleidung, dann belastet

man es mit einer doppelten Schwierigkeit für den Fall, daß, was jetzt zu Hunderten geschieht, Christen verhungern.[1]) Entweder erschließt man aus der Tatsache des Verhungerns, daß der Verhungerte doch nicht mit ganzer Seele nach dem Gottesreich gestrebt hat, oder es bleibt einer Zusage Jesu die Erfüllung versagt. Jesus hat aber niemals eine solche allgemeine Zusage gemacht, sondern sie seinen Aposteln und nur ihnen gegeben, und an ihnen ist sie auch in Erfüllung gegangen. Sie haben „nie Mangel gehabt".[2])

Der letzte Vers stellt den Kommentatoren noch einmal eine schwere Aufgabe. Man weiß mit ihm nichts Rechtes anzufangen und tritt schließlich dem *οὖν* zum Trotze plötzlich in eine ganz andere Sphäre hinüber. Es soll hier ein praktischer Ratschlag neben die Theorie treten oder ein Herabsteigen zu den noch nicht Überzeugten vorliegen, oder aber man hilft sich mit dem bequemen Mittel: späterer Zusatz. In Wirklichkeit bewegt sich der Gedankengang ganz genau in der bisherigen Linie weiter. Man muß sich nur daran erinnern, daß Jesus im Vaterunser seine Jünger täglich um das Brot für morgen bitten lehrt. Hier fügt er für sie, aber nur für sie, hinzu: Ihr sollt und braucht es euch nicht jeden Tag mühsam zu erarbeiten. Der morgende Tag wird das Seine tun, wird tun (s. oben *μεριμνᾶν* = ʿāsā), was ihm zukommt zu tun (Wellhausens Hinweis auf das aramäische dīlē als Urform für *ἑαυτῆς* führt gerade auf diesen Sinn).

Und nun noch der letzte Satz. Er ist völlig unverständlich, wenn er nicht aus der Gleichzeitigkeit heraus verstanden wird. Wir befinden uns hier wahrlich nicht auf dem niederen Stand-

[1]) In der ersten Auflage mit Beziehung auf die Vielen geschrieben, die in Rußland, aber nicht nur da, verhungert sind.

[2]) Wie bedenklich es ist, die Zusage des Verses 33 unbesehens zu verallgemeinern, zeigt Luthers Auslegung. „Wie wäre es möglich, daß der sollt Hungers sterben, der Gott mit Treuen dient und sein Reich fördert, weil er der ganzen Welt so überflüssig gibt? Es müßte kein Brot mehr auf Erden sein oder der Himmel nicht mehr regnen können, wenn ein Christ sollte Hungers sterben; ja, Gott müßte zuvor selbs Hungers gestorben sein" (!!? Erl. 43, 257). Demgegenüber gibt es ergreifende Zeugnisse seligen, gläubigen Sterbens von Gliedern der deutsch-evangelischen Gemeinden Südrußlands aus Hunger.

punkt dessen, der nur gute Tage auf Erden zu haben wünscht und dem klar gemacht wird, daß auch für ihn das Sorgen als Torheit erscheinen müsse (s. Zahn z. St.). Wir haben vielmehr ein Trostwort Jesu für seine Jünger vor uns. Es bedarf allerdings vieler Worte, bis der Hintergrund geschaffen ist, von dem der kurze Spruch mit seinen sechs Wörtern wirklich verstanden werden kann.

Zweierlei Anschauungskomplexe müssen uns erst deutlich werden, derjenige über die Wertung der Arbeit im Judentum und der andere über die Stellung des Lehrers zur Arbeit.

Die Wertung der Arbeit im Judentum ist ganz bestimmt von 1. Mos. 3, 17 ff. Es ist falsch, wenn etwa gesagt wird, sie sei eine Folge des Fluches nach dem Sündenfall. Ist doch der Mensch nach 1. Mos. 2, 15 in den Garten Eden gesetzt, um ihn zu bearbeiten und zu bewachen, *ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν*. Der terminus *ἐργάζεσθαι* ist mit Bedacht gewählt; es könnte nicht heißen *κοπιᾶν* oder *μεριμνᾶν*, denn das ist allerdings die Folge der Sünde, daß nun die Arbeit zur Mühsal wird. Adam muß nun sein Brot essen beʿiṣābōn, mit saurer Arbeit. Von diesen Gedanken ist auch der 90. Psalm bestimmt, wenn es dort heißt: alle unsere Tage schwinden dahin in deinem Grimm, wir bringen unsere Jahre zu wie einen Seufzer. Die Tage unserer Jahre währen siebenzig Jahre, und achtzig Jahre sind ein hohes Alter, und ihr Gepränge (?) ist Mühsal und Pein. Die Septuaginta hat eine andere Lesart zur Voraussetzung, denn sie übersetzt: *καὶ τὸ πλεῖον αὐτῶν κόπος καὶ πόνος*. Das heißt: und die Mehrzahl derselben (der Tage) ist Mühsal und Pein. Ganz besonders beachtenswert ist aber der Zusatz, den der masoretische Text nicht hat: *ὅτι ἐπῆλθεν πραΰτης ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθησόμεθα*. Da es sich bei der *πραΰτης* nur um Gottes *πραΰτης* handeln kann, ist der Gedanke des Zusatzes der: darin, daß wir unser Leben so hoch bringen, äußert sich Gottes Sanftmut, und der Zorn Gottes, durch den unsere Tage Mühsal und Pein sind, ist *παιδεία*, d. h. erziehende Heimsuchung. Die Mühsal, die infolge der Sünde mit der Arbeit verbunden ist, hat züchtigende Bedeutung. Der Fluch soll zum Segen werden. Aber immerhin, die Arbeit, durch die

man sich das tägliche Brot erwirbt, bleibt *κόπος*. Ja, die Menschen heißen geradezu „die Esser des Mühsalbrotes“: öchᵉlēj lĕchĕm hääṣābīm, *οἱ ἐσθίοντες ἄρτον ὀδύνης* (Ps. 127, 2). Von Noah wird erwartet, daß er die Mühsal der Arbeit wieder abnehme. Sein Name wird dahin gedeutet, daß er von der Mühsal der Hände und von dem Fluche, der auf der Erde liegt, erlösen, daß er zur Ruhe bringen werde.

Die Anschauung, daß die Mühsal der Arbeit auf Adams Fall zurückgehe, ist auch später noch lebendig. Levy teilt s. v. jaga (sich bemühen, arbeiten) eine Stelle aus Ber. 58ᵃ mit: wie sehr mußte sich Adam abmühen, bis er Brot zum Essen erlangte! Er mußte pflügen, säen usw. Ähnliches steht dort auch von der Kleidung. Noch interessanter ist aber eine Mitteilung zum Worte pirnes, ernähren, Nahrung verschaffen. Danach heißt es in Kidd. 4, 13: „hast du jemals ein Tier oder einen Vogel gesehen, welche ein Handwerk haben? Aber dessen ungeachtet werden sie ohne Mühe ernährt. Wenn es nun diesen, die bloß erschaffen wurden, um mich zu bedienen, so ergeht, um wie viel mehr müßte ich, der ich erschaffen wurde, meinem Schöpfer zu dienen, mich ohne Mühsal ernähren können. Allein ich habe meine Handlungen verdorben und dadurch meine Ernährung beeinträchtigt.“ Die Verwandtschaft des Wortes mit dem Worte Matth. 6, 25 fällt sofort auf. Es ist überflüssig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen, ob Abhängigkeit (so oder so) vorliege, da sich das nicht wird entscheiden lassen. Jedenfalls liegt derselbe Anschauungskomplex beiden Worten zugrunde.

Die Arbeit um das tägliche Brot und um die Kleidung ist mit Mühsal verbunden, und zwar um der Sünde Adams willen. Damit wird aber die Arbeit nicht zum Fluche, das sei nochmals gesagt. Es ist vielmehr die Meinung, daß der auf den Ackerboden gelegte Fluch für den Menschen Züchtigung, *παιδεία* sein, also ihm zum Segen werden soll. Dies der eine Anschauungskomplex, von dem wir meinen, daß er Voraussetzung für das Verständnis von Matth. 6, 34ᶜ sei.

Die zweite Frage lautet: wie kommen diese mühselige Arbeit um das tägliche Brot und die Lehrer zueinander zu stehen? Im

Dekalog heißt es: sechs Tage sollst du arbeiten (*ποιεῖν τὰ ἔργα*), und es ist dabei deutlich zunächst an die Landarbeit, an Pflügen, Säen usw. gedacht, wenn auch nicht an sie allein. In 5. Mos. 5, 14 ist die Ruhe des Sabbats ganz besonders auch für Knecht und Magd gefordert und wird diese Ausdehnung auf die Haussklaven mit der Erinnerung an die mühselige Arbeit in Ägypten verbunden. Der Sabbat ist der Tag, an dem man von solcher Mühsal ruht: *ἵνα ἀναπαύσηται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὥσπερ καὶ σύ.* Man wird unwillkürlich an die Erwartung erinnert, die sich an Noahs als des Befreiers von der Arbeitsmühsal Namen knüpft.

Jedenfalls aber ist im Dekalog die Arbeitspflicht für jeden arbeitsfähigen Israeliten ausgesprochen, und es wird von hier aus verständlich, daß eigentlich jedem Israeliten zugemutet wird, daß er ein Handwerk treibe. Von der Mühsal des Handwerks, wozu selbstverständlich in erster Linie der Landbau gehört, soll Noah erlösen: *ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν* (mĭmmăăsēnū ūmēĭṣ^{e}bōn jādēnū 1. Mos. 5, 29).

Nun finden wir, daß sich zur Zeit um das Neue Testament herum zwei verschiedene Anschauungen hinsichtlich der Beteiligung der Lehrer an der Handwerksarbeit gegenüberstehen. In prachtvoll plastischer Schilderung zeigt der Siracide, daß, wer als Landwirt oder als Handwerker arbeitet, kein Weiser werden kann: *Σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς καὶ ὁ ἐλασσούμενος πράξει αὐτοῦ σοφισθήσεται* (38, 24 ff.): Die Weisheit des Schriftgelehrten stellt sich ein bei günstiger Mußezeit und der, der keine (Hand-) Arbeit tut, wird weise werden. Man ist der Meinung, daß, wer sein Handwerk recht verstehen und treiben will, ganz von ihm in Anspruch genommen wird. Er arbeitet ja auch die Nacht hindurch (*ὅστις νύκτωρ ὡς ἡμέρα διάγει*, V. 27); er muß den Schlaf meiden, um sein Werk zustande zu bringen (*ἡ ἀγρυπνία αὐτοῦ τελέσαι ἔργον*). Der Töpfer ist in saurer Arbeit seinem Werke zugewendet (*ἐν μερίμνῃ* (s. o.) *κεῖται διὰ παντὸς ἐπὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ* V. 32). Alle diese (Handwerker) verlassen sich auf ihre Hände (*πάντες οὗτοι εἰς χεῖρας αὐτῶν ἐνεπίστευσαν*, V. 31).

Anders ist es mit dem, der seinen Sinn gerichtet hat auf das Gesetz des Höchsten und darüber nachdenkt. Der kann kein Handwerk treiben. Wie sich Arbeit und Gebet des Handwerkers auf sein Handwerk richten (ἡ δέησις αὐτῶν ἐν ἐργασίᾳ τέχνης 38, 34), so richten sich seine Gedanken und Gebete darauf, daß er die Weisheit erlange. Dementsprechend gehören der Weise, der γραμματεύς, der Schriftgelehrte und die Muße zusammen.

Dieselben Anschauungen finden sich auch in der Mischna. „Wer das Joch der Thora auf sich nimmt, von dem entfernt man das Joch der Regierung und der weltlichen Beschäftigung; wer aber das Joch der Thora von sich abschüttelt, dem legt man das Joch der Regierung und das Joch der weltlichen Beschäftigung auf" (Abot III, 5). So sagt R. Nechunja ben Hakkama (aus der ersten Generation der Tannaiten bis etwa 90 n. Chr.). Das heißt: wer sich ganz dem Studium und dem Lehren der Thora widmet, ist von der Pflicht zur Gemeindeleitung und zur Handarbeit befreit. Ihm wird die Arbeit um seine Nahrung abgenommen; andere tun sie für ihn.

Für dieselbe Zeit ungefähr, in welche dieses Wort aus dem Vätertraktat fällt, wird aber auch eine gerade gegenteilige Anschauung überliefert. R. Josua soll zu R. Gamaliel, dem Nasi (2. Generation der Tannaiten, etwa 90—130 n. Chr.) Folgendes gesagt haben: R. Gamaliel spricht seine Verwunderung aus über die berußten Wände bei Josua. Josua ist Schmied. Darauf antwortet dieser: wehe der Generation, deren Vorsteher du bist, der du nicht kennst die Mühsal der Gelehrten, wodurch sie sich erhalten und womit sie sich ernähren! R. Josua ist also der Meinung, daß der Gelehrte ein Handwerk treiben müsse, um sich damit seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Es ist nicht ohne Interesse, daß wir hier einen Rabbi als Schmied treffen, während in Sir. 38, 28ff. die den ganzen Mann in Anspruch nehmende Schmiedearbeit ganz besonders anschaulich geschildert ist. Diese Forderung, daß auch der Gelehrte ein Handwerk treibe, ist von der allgemeinen Handwerkspflicht, die der Dekalog ausspricht, her verständlich. Jeder Vater soll seinen Sohn ein Handwerk lehren. Wer seinen

Sohn kein Handwerk lehrt, ist, als ob er ihn das Rauben gelehrt hätte (s. Levy a. a. O. I, S. 97 s. v. ūmānūṭ).

Wir kommen zum Neuen Testamente und zwar zunächst zur Stellung Jesu zur Handarbeit, die dem Gewinn der Lebensmittel (Nahrung und Kleidung) dient, zur *μέριμνα*. Es handelt sich jetzt für uns nicht um die Frage, ob Jesus darüber eine Theorie aufgestellt, sondern darum, wie er sich selbst praktisch zu ihr gestellt hat. Über die Zeit vor seinem Auftreten als Lehrer und Prophet können wir von den Quellen her unmittelbar nichts gewinnen. Aber es ist mehr als wahrscheinlich, daß er sich vor seiner Taufe der für den Israeliten ganz allgemein geltenden Arbeitspflicht nicht entzogen hat. Wenn die Juden befremdet sagen: Wie kommt es, daß dieser die Schrift weiß, ohne sie gelernt zu haben? so kommt damit zutage, daß er keines Rabbinen Schüler gewesen ist, also auch nicht etwa für diese Zeit, da er sich ganz dem Lernen gewidmet hätte, von der Handarbeit bezw. von der Verpflichtung, sich sein Brot zu verdienen, frei gewesen wäre. Für die Zeit aber, in der er öffentlich wirkt, nimmt er es als ganz selbstverständlich hin, daß andere für seinen Unterhalt sorgen. Nirgends tritt auch nur die Spur einer Arbeit ums tägliche Brot zutage. Ja, er läßt sich sogar das für die damalige Zeit Unerhörte gefallen, daß Frauen ihn und seine Jünger begleiten und für ihre leiblichen Bedürfnisse sorgen. Er läßt durch Judas eine Kasse führen, die schwerlich durch den Ertrag seiner Arbeit gefüllt wurde.

Ebenso aber befreit er seine Jünger von der Arbeit um den Lebensunterhalt. Er befiehlt ihnen geradezu, sich um ihn nicht zu kümmern (Matth. 10, 9). Dabei sieht er es aber nicht als Almosen (im heutigen Sinne) an, wenn andere ihnen geben, was sie brauchen. Seine Jünger sind darum keine Müßiggänger, weil sie sich nicht um Brot und Kleidung mühen; sie arbeiten auch, wenn sie das Evangelium durch das Land tragen, und sind darum als Arbeiter ihrer Speise wert.

Sie tun eine Arbeit, die schwerer ist als die Handarbeit, denn sie trägt zwar kein Geld, wohl aber Anfeindung und Verfolgung ein. Gewiß der Jünger, welcher alles um seines Meisters willen verlassen hat, braucht nicht zu hungern. Er hat Äcker, auf

denen sein Brot wächst, aber er hat sie *μετὰ διωγνῶν*, zusammen mit Verfolgungen (Mark. 10, 30).

Nun endlich glauben wir das Material für das Verständnis von Matth. 6, 34 zusammenzuhaben. Der Sinn des Wortes ist der: ihr sollt euch nicht in saurer Arbeit um euer Brot mühen müssen. Der nächste Tag wird euch bringen, was ihr braucht. Wohl liegt es als Verhängnis über dem Menschen, daß er jeden Tag (köl j^e^mē chäjĕchā 1. Mos. 3, 17) sein Brot mit Mühsal esse, aber davon sollt ihr (als meine Apostel) frei sein. Es ist genug, was euch (als meinen Aposteln, um meinetwillen) der Tag an Bosheit bringt, darum nehme ich euch die Arbeit ums tägliche Brot ab. Die Übersetzung von *κακία* mit Plage und die Beziehung des Wortes auf die Plackereien des Lebens, von denen kein Tag ganz frei ist, entsprechen seinem Sinne nicht. Das Wort kommt in den Evangelien nur hier vor; Lukas hat es einmal in Apg. 8, 22; reicher ist seine Verwendung bei Paulus; aber niemals wird es anders gebraucht als von menschlicher Bosheit. Anders ist es auch nicht in der Septuaginta. Die Übersetzung: Plage, ist von der nichtzeitgenössischen Deutung des Verses her entstanden. Es ist nicht so selten, daß die Schwierigkeit, eine Stelle zu verstehen, für sie einen neuen Sprachgebrauch schafft.

Haben wir aber nun nicht in Paulus einen deutlichen Zeugen gegen dieses Verständnis von Matth. 6, 25 ff.? Hat er nicht gerade als Apostel Jesu sich seinen Unterhalt mit eigener Hände Arbeit erworben? Wie hätte er dies tun können, wenn Jesus es seinen Jüngern ausdrücklich verboten hätte! So mag es dem flüchtigen Blick erscheinen; bei näherem Zusehen bietet aber gerade Paulus eine ausdrückliche Bestätigung unserer Deutung.

Zunächst finden wir bei ihm die Anschauung von der Verpflichtung zur Handarbeit deutlich ausgesprochen. In 1. Thess. 4, 11 ermahnt er die Brüder, zu arbeiten mit ihren Händen (*ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν*). Ebenso fordert er Eph. 4, 28 von dem „Stehlenden", daß er nicht mehr stehle, sondern sich mühe, durch Arbeit mit den Händen Gutes zu erwerben, damit er dem Dürftigen geben könne. Die Beziehung der Stelle auf den eigentlichen „Dieb" ist kaum

richtig. Sie hat einen weiteren Sinn, doch kann das hier nicht nebenher nachgewiesen werden.

Während nun Paulus sonst diese Forderung allgemein geltend macht, nimmt er von ihr ausdrücklich die Apostel aus. Haben nur ich und Barnabas nicht die Vollmacht, nicht zu arbeiten? (1. Kor. 9, 6). Damit ist deutlich gesagt, daß die andern Apostel und die Brüder des Herrn diese Vollmacht haben. Paulus sagt aber damit zugleich, daß das Nichtarbeiten eine Wohltat sein soll. Gewiß, der Herr hat denen, die das Evangelium verkündigen, befohlen, vom Evangelium zu leben (1. Kor. 9, 14), aber das hat er ihnen zur Erleichterung ihres schweren Amtes gesagt.

Matth. 6, 25 ff. und 1. Kor. 9 sind überdies charakteristisch verschieden eingestellt. Matth. 6, 25 ff. hat zur Voraussetzung den Kleinglauben, der es nicht wagt, auf die Arbeit zu verzichten, weil er fürchtet, dann weder Brot noch Kleid zu haben. Die Stellung des Paulus ist eine ganz andere. Mit völliger Entschiedenheit bejaht er das Recht der Evangeliumsboten, von den Empfängern der Botschaft ernährt zu werden. Er zweifelt auch nicht daran, daß ihm das zuteil werden würde. Nicht aus Kleinglauben arbeitet er, sondern aus ganz anderem Grunde. Er spricht es deutlich aus: wir machen von der Ermächtigung (nicht zu arbeiten) keinen Gebrauch, sondern lehnen jede Unterstützung ab, damit wir dem Evangelium von Christus kein Hindernis bereiten. Die zähe Feindschaft, die das Wirken des Paulus verfolgt, macht es ihm persönlich zur Pflicht, alles zu tun, was auch nur den Schein des Eigennutzes erwecken könnte. Daher müht er sich mit seiner Hände Arbeit um seinen Unterhalt: *κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν* (1. Kor. 4, 12). Es kommt ihm dabei zustatten, daß er, obwohl Rabbinenschüler und künftiger Lehrer, doch ein Handwerk gelernt hat. Er gehörte also früher augenscheinlich zu der Richtung, die dem Weisen die Freiheit von der Handarbeit nicht zubilligte.

Paulus ist, weit entfernt, ein Zeuge gegen unsere Deutung von Matth. 6, 25 ff. zu sein, vielmehr der älteste Beweis für ihre Richtigkeit. Er stimmt übrigens, um das zum Schlusse noch zu sagen, auch darin mit Jesus überein, daß er die Evangeliums-

verkündigung und das Lehren als Arbeit, und zwar als Arbeit wertet, die auch die Mühsal kennt. Er bezeichnet seine eigene Arbeit im Dienste des Evangeliums mit *κοπιᾶν*. Ich habe mehr mühselige Arbeit getan als sie alle (1. Kor. 15, 10). Er bezeichnet die Lehrer und Leiter der Gemeinde als *τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν* (1. Thess. 5, 12). Ja, er kennt auch die Verbindung von mühseliger Arbeit und Kampf. Er preist die *εὐσέβεια,* von der er an einer andern Stelle gesagt hat, daß sie Verfolgungen eintrage (2. Tim. 3, 12: *πάντες οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται*) und sagt im Zusammenhang damit *κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα* (1. Tim. 4, 10). Er weiß also wie Jesus etwas davon, daß Jesu Jünger sein, gar sein Apostel sein, das Kreuz mit sich bringt, die Verfolgung (Mark. 10, 30) und das Erleiden der Bosheit (*κακία* Matth. 6, 34).[1])

C. Von den beiden „Maßen".

(Matth. 7, 1—23.)

a) Vom Richten und Zurechtweisen.

(Matth. 7, 1—6.)

Es ist nicht leicht, die Einheit des letzten Kapitels zu sehen. Zunächst sieht es in der Tat so aus, als reihte, wie Zahn sagt, Matthäus eine Reihe von Perlen auf eine Schnur. Aber auch dieses Bild führt doch auf einen gewissen Zusammenhang, und wenn es nur der wäre, daß alles, was Jesus hier sagt, auch zur Lehre Jesu an seine Apostel gehört. Daß doch ein engerer Zusammenhang als nur dieser formale in dem Kapitel vorhanden sei, darauf könnte die Beobachtung führen, daß sowohl das erste

[1]) Man hat mir wohl gesagt, die Beziehung der Berglehre auf die Apostel erschwere ihre Auswertung für die Gegenwart. Ja, es war die Bemerkung zu lesen: wenn die Forderungen der Bergpredigt nicht für alle gelten, dann hat sie für uns heute nur noch archäologisches Interesse. Nichts ist weniger der Fall als dies. Das läßt sich gerade an diesem Abschnitt zeigen, für den die Beziehung auf die Apostel so besonders bedeutsam ist. Was für die Apostel gilt, gilt auch für die, die, abgesehen von der Einzigartigkeit, die den Zwölfen zukommt, den

wie das letzte Wort im Kapitel vom Gericht handelt. Die Gedanken werden also vom Tage hinweg, von dem eben die Rede war, auf das Ende dieser Welt gerichtet, und es wird der Weg gezeigt, wie man im Gerichte bestehen, bezw. dem Verdammungsgericht entgehen kann.

Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet! Das sagt Jesus seinen Aposteln. Sie sollen die Lehrer der neuen Gemeinde werden und sollen anders sein, von besserer Gerechtigkeit, als die Lehrer der alten Gemeinde. Diese meinten, daß zu ihrem Amte auch das Richten gehöre, und zwar nicht nur das Urteilen über andere, sondern auch das Verurteilen, das Verdammen, das *κατακρίνειν*. Da das „damit ihr nicht gerichtet werdet“ nur auf das göttliche Gericht und auf das Endgericht bezogen werden kann, so ist in dem Nebensatze *κρίνειν* als *κατακρίνειν* zu nehmen, dann aber auch im Hauptsatze. Das erste Sätzchen von Matth. 7 verwehrt also den Schülern Jesu das Verdammen. Damit ist nicht gesagt, daß es für die neue Gemeinde kein *κατακρίνειν* mehr gibt; es ist nur gesagt, daß es nicht zu der Apostel Amt und Dienst gehört. Gott ist der Richter.

Die beiden Zusätze scheinen der Beziehung von 1ª auf das *κατακρίνειν* Schwierigkeiten zu machen. „Mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maße ihr messet, werdet ihr gemessen werden.“ Zunächst ist zur Auslegung der, wie man meint, sprichwortartigen Sätze zu sagen, daß man sie inhaltlich für identisch nimmt. Da nun aber das Wort: mit welcherlei Maß ihr messet, sollt ihr wieder gemessen werden, nicht schlechthin auf das Verdammen und Verdammtwerden bezogen werden kann, verneint man das auch vom Richten und Gerichtetwerden.

---

gleichen Beruf wie sie überkommen haben, nämlich den, das Evangelium zu verkündigen. Sie dürfen ein gutes Gewissen haben, wenn sie es erwarten, daß die Gemeinden sie um dieses Berufes willen von der Arbeit ums tägliche Brot frei machen. Sie dürfen getrost überstiegenen Zumutungen gegenüber ein ausreichendes Gehalt nehmen und davon leben. Sie handeln damit nicht gegen Jesu Sinn und Geist; im Gegenteil: sie sind von seiner freundlichen Güte dazu förmlich bevollmächtigt, ja angewiesen.

Es ist aber fraglich, ob die beiden Sätze 1^b und ^{c} nur zwei verschiedene Weisen, denselben Gedanken auszusprechen, sind. Nehmen wir zunächst 1^b für sich, der mit γάρ an 1^a angeschlossen ist. Es gibt für ihn eine Deutungsmöglichkeit, die seine Beziehung auf das Gericht der Verdammnis wohl verstehen läßt. Ἐν ᾧ κρίματι κρίνητε heißt dann nicht: wie ihr richtet, ob strenger ob milder, sondern jedes eurer Verdammungsurteile richtet sich gegen euch selbst. Mit demselben Urteil werdet ihr der Verdammnis übergeben. Wir besitzen einen Kommentar zu unserem Satze in Röm. 2, 1 ff. Dort wird, was hier den Aposteln verwehrt wird, dem „Menschen" verboten und ihm gesagt, daß er durch sein Richten sich selbst verurteile. „Worin du einen andern richtest, verurteilst du dich selbst, denn du, Richter, tust ja dasselbe." In diesem Satze kann das κρίνειν nur im Sinne von κατακρίνειν gemeint sein, sonst hätte das Wort keinen Sinn. Es gehört in die Auslegung des Römerbriefs, deutlich zu machen, ob Paulus recht habe mit der Behauptung: Du tust das, weswegen du den andern verdammst. Er behauptet später ähnliches vom „Juden" (Röm. 2, 17 ff.). Jedenfalls ist die Schwierigkeit der engen Verknüpfung von Matth. 7, 1^a mit 1^b durch γάρ geschwunden, wenn man ἐν ᾧ κρίματι nicht von einer größeren oder geringeren Schärfe des Richtens versteht, sondern von demselben strengen, nur von verschiedenen Vergehungen her begründeten Verdammungsurteil über den Andern.

Für die Deutung des Sätzchens: mit welchem Maße ihr messet, werdet ihr gemessen werden, ist zunächst zu fragen, ob es ganz allgemein zu verstehen ist: „mit welcherlei Maß immer ihr messet," oder ob das μέτρον eine besondere, bestimmte Beziehung hat.

Wir stehen hier wieder an einer Stelle, bei der es schlechterdings unmöglich ist, auf den Sinn, der uns der richtige zu sein scheint, lediglich mit Vernunft und Scharfsinn zu kommen. Wenn man gewisse für das Judentum hochbedeutsame Anschauungen nicht kennt und beachtet, kann man 1^c nicht wohl anders verstehen als so, wie es üblich ist. Für den, der in der Welt des Rabbinismus einigermaßen zu Hause ist, bedarf es nur der Er-

innerung daran, daß μέτρον zumeist Übersetzung von middā ist, um ihm sofort einen Anschauungskomplex gegenwärtig zu machen, dessen Bedeutsamkeit nicht leicht überschätzt werden kann. Gewiß, die Formel: „Maß für Maß,“ und der Satz: mit demselben Maße, womit jemand mißt, mißt man auch ihn (Levy, a. a. O. III, S. 24 s. v. mādād), wird als allgemeiner Grundsatz geltend gemacht. Es fragt sich nur, ob nicht gerade für Matth. 7 eine Begrenzung vorliegt, ohne deren Beachtung das Kapitel nicht verstanden werden kann. Es handelt sich in ihm um die göttliche Entscheidung über das schließliche Los. Für sie gelten aber die beiden großen Maße, nach denen Gott mit den Menschen handelt. Gott hat zwei „Maße“, mit denen er die Welt regiert, Güte und Gerechtigkeit, entsprechend den beiden Bezeichnungen: Jahve und Elohim. Als Jahve ist Gott der gütige, gnädige, als Elohim ist er der Richter. Diese Unterscheidung ist von Bedeutung in Jerusalem und Palästina wie in Alexandrien. Auch Philo kennt sie, nur daß bei ihm Gott (θεός) Bezeichnung der schöpferischen Kraft und Güte und der „Herr“ (κύριος) Bezeichnung der regierenden und richtenden Kraft ist. Schlatter macht in der 2. Auflage seiner „Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian“ (Calw und Stuttgart 1901, S. 246) gelegentlich seiner Ausführungen über Philo auf diese wichtige Unterscheidung aufmerksam und fügt aus seiner genauen Kenntnis der einschlägigen Verhältnisse in einer Anmerkung hinzu, daß „dieser Lehrsatz (des Philo) im palästinensischen Lehrhause eine weit verbreitete und fixierte Parallele habe“. Diese kurze Anmerkung umfaßt implicite mehr als bei andern lange Abhandlungen.

Gott handelt nach dieser Anschauung unter Anwendung zweier „Maße“, des der Güte und des der richtenden Gerechtigkeit. Infolgedessen gewinnt der allgemeine Satz „Maß für Maß“, auf das Verhältnis der Menschen zu Gott angewendet, eine bestimmte Begrenzung. So wie ein Mensch den andern „mißt“, so mißt ihn Gott. Das heißt: wer mit dem andern nach dem Maße strengen Rechts verfährt, wer richtet, wer verdammt, mit dem verfährt Gott auch nach dem Maße strengen Rechtes, und dann

ist er verloren. Wer aber mit dem andern nach dem „Maße" der Liebe handelt, mit dem verfährt Gott ebenso. Die hebräischen Termini für die beiden Maße sind mĭddăṭ hăddīn (*μέτρον κρί-ματος*) und mĭddăṭ hărăchămīm (*μέτρον οἰκτιρμῶν, ἐλέους, χρη-στότης*). Wir erinnern uns, daß răchămīm eigentlich die Mutterliebe, dann aber auch die Elternliebe bezeichnet (s. o. S. 39 ff.). So stehen sich also gegenüber Gott als der *Vater* und Gott als der *Richter*. Und der Mensch hat es gewissermaßen in seiner Hand, ob er einst dem Richter begegnen wird oder dem Vater, der strengen Gerechtigkeit oder der Liebe.

Nun behauptet wohl Schlatter, diese Anschauungen hätten im palästinensischen Lehrhause, und das heißt bei dem großen Einflusse des Lehrhauses auch beim Volke, weite Verbreitung gehabt. Es ist aber doch nötig, näher zuzusehen, ob sich Spuren davon auch im Neuen Testamente finden, ob wir wirklich damit rechnen können, daß Jesus nur von einem „Maße" zu reden brauchte, nach dem Gott mißt, um sofort von seinen Schülern und seinen Hörern verstanden zu werden.

Wenn wir die Stelle aus dem Römerbriefe, auf die uns das Wort vom Richten geführt hat (Röm. 2, 1 ff.) weiter lesen, so treffen wir, nachdem eben vom *κρίμα θεοῦ* die Rede gewesen, auf die *χρηστότης θεοῦ*. Wer richtet, wird dem Gerichte Gottes nicht entrinnen. Die Güte Gottes will aber nicht das Gericht, sondern zielt zusammen mit Gottes *ἀνοχή* und *μακροθυμία* auf die *μετάνοια*. Wer diese verweigert, ist am Tage der Offenbarung der *δικαιοκρισία* Gottes verloren. Wenn es dagegen durch Buße zu den Früchten der Buße, zu den *ἔργα ἀγαθά* (= g^{e}mīlūt *chăsādīm*), d. h. zur tätigen Liebe kommt, dann ist das ewige Leben die Gabe des Gottes, der jedem gibt nach seinen Werken, denen, die die Güte üben, Gutes tun, Leben und denen, die Böses tun, Zorn. Dabei ist vorausgesetzt, daß der, welcher die von der Güte Gottes erstrebte *μετάνοια* verweigert, Böses tun wird.

In diesem Abschnitt haben wir also beisammen: die Güte Gottes und das Gerechtigkeitsgericht Gottes. Beide stehen nicht gleichwertig nebeneinander: Gott will kraft seiner Güte nicht die Verdammnis, sondern das Leben. Was schließlich aber heraus-

kommt, hängt davon ab, wie man sich zum Mitmenschen stellt. Ist einer *ἀγαθοποιῶν*, für den ist auch Gott *ἀγαθός, οἰκτίρμων*. Ist man *κακός*, dann ist Gott *δικαιοκρίτης*.

Nun läßt sich sagen, diese Stelle bedeute, wenn sie überhaupt hierherzuziehen sei, nichts für Palästina, sondern für Rom. Dorthin sei der Brief gerichtet. Dem ist aber nicht ganz so. Sie bedeutet, daß der in Palästina aufgewachsene und geschulte Rabbi Paulus damit rechnen kann, er werde mit diesen Gedanken in Rom verstanden. Das heißt mit andern Worten: die Christen aus den Juden in Rom (sie sind die Interpreten des Briefes für die andern) und Paulus haben einen gemeinsamen Anschauungsbesitz, unter dessen Voraussetzung sie sich verstehen, und zu diesem Besitz gehört auch die Anschauung von der *χρηστότης* und der *δικαιοκρισία* Gottes zusammen mit den durch diese beiden „Maße" gegebenen Verhältnisbeziehungen.

Wir finden aber nicht nur bei Paulus Spuren der beiden Maße, sondern auch bei Jakobus. Wie sonst so oft, zeigt sich auch hier, daß das Anschauungsmaterial des Briefes echt jüdisch ist.

Zunächst ist zu beachten die Stelle Jak. 4, 11. 12. Sie warnt vor dem Richten. Dabei ist das Wort *καταλαλεῖν* ganz ernsthaft im Sinne von Verdammen zu nehmen, entsprechend 3, 9^b: mit der Zunge verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind (*καταρώμεθα*). Eigentümlich ist der Stelle die Wendung: wer seinen Bruder verflucht oder richtet (= *κατακρίνει*), verflucht und verdammt das Gesetz. Wenn man fragt, wieso das Gesetz dadurch verdammt sei, so kann die Erinnerung an Jak. 1, 23—2, 11 weiterführen. Dort ist die Rede vom königlichen Gesetz der Freiheit, vom vollkommenen Gesetz, und es ist damit das Gesetz: Du sollst deinen Nächsten (*τὸν πλησίον*) lieben (2, 8), gemeint. An dieses Gebot erinnert auch die Formel: *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον;* Es soll also gesagt sein: wer den Bruder, den Nächsten verflucht, der übertritt das Gesetz, insofern mit der Übertretung des Gebotes der Nächstenliebe das ganze Gesetz übertreten wird. Wer aber verdammt und damit selbst das Gesetz übertritt, der fällt unter das Gesetz. Das Verdammen steht nur dem Einzigeinen zu, der das Gesetz gegeben hat. Er

allein kann retten und verderben. Es ist also hier das Richten im Sinne von Verdammen dem Nächsten genommen und ganz allein Gott vorbehalten. Das „Maß" der richtenden Gerechtigkeit, der *δικαιοκρισία* zu handhaben, steht allein Gott zu.

Zu dieser Stelle tritt bei Jakobus noch die andere 2, 12. 13. Redet so und handelt so, als die ihr durch das Gesetz der Freiheit sollt gerichtet werden. Hier kann das Wort *κρίνεσθαι* nicht heißen: verdammt werden, sondern: die Entscheidung über euer endliches Los wird getroffen werden am Maßstab des Liebesgebotes. Davon hängt alles ab, ob ihr liebt oder nicht. Denn d a s Gericht ohne „Liebe" ergeht über den, der keine „Liebe" übt. Es ist an diesem Sätzchen der Artikel zu beachten. *Ἡ κρίσις ἀνέλεος* ist ein bekannter Ausdruck, eine Art terminus technicus (s. Levy zu mĭddāṭ hăd-dīn = d i e E r b a r m u n g s l o s i g k e i t G o t t e s im Gegensatz zu mĭddāṭ hārăchămīm das Erbarmen Gottes, I, S. 398 s. v. dīn). Wer dagegen liebt, der braucht das Gericht (= die Entscheidung) nicht zu fürchten. Die Liebe triumphiert im Gericht. Hier ist es ganz deutlich, wie die Endentscheidung abhängig ist vom Verhalten des Menschen: Liebe um Liebe, Verdammung um Verdammung, Maß für Maß!

Auch im 1. Petrusbrief finden wir das enge Zusammenwirken von Liebe und strenger Gerechtigkeit bei Gott in der Formel: ihr ruft den zum Vater an, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeden Werk. Gott ist Vater, das hindert aber nicht, daß er im Endgericht nach strenger, unparteiischer Gerechtigkeit richtet.

Es ist nicht möglich, nebenher noch alle Probleme, die im Zusammenhang mit dieser Untersuchung auftauchen, zu lösen. Bei manchem wird ja unwillkürlich die Frage entstehen: wie reimen sich solche Worte vom Gerichte nach den Werken mit der energischen Ablehnung aller Werkgerechtigkeit? Zu dieser Frage sei nur darauf hingewiesen, daß die Werke, nach denen beim letzten Gerichte entschieden wird, nicht *ἔργα νόμου,* sondern g^e^mīlūṭ chăsădīm, *ἔργα ἀγαθά,* Werke der Liebe sind. Diese Werke sind aber Früchte des Geistes. Es handelt sich also nicht um Werke,

welche in „verdienstlichem“ Gehorsam gegen die 613 Verbote und Gebote der Thora geschehen, sondern um Werke, zu denen der Geist befähigt und treibt. Nicht der Ungehorsam gegen das Gesetz, sondern der Ungehorsam gegen den Geist läßt dem Gerichte verfallen. Die werktätige Liebe wird vom Christen erwartet bezw. gefordert, nach dem ihm als dem Begnadigten im Geiste alle Voraussetzungen zu ihrer Leistung gegenwärtig gemacht sind. Darum ist auch bei dem Rühmen wider das Gericht jedes Pochen auf ein Verdienst ausgeschlossen.

Wir sehen also, daß die im palästinensischen und im alexandrinischen Judentum vertretene Anschauung von den zwei Maßen auch ins Neue Testament hineinwirkt.

Nicht zum Beweise für das Neue Testament, sondern als Hinweis darauf, wie wichtig diese Anschauung von den zwei Maßen wurde, sei mitgeteilt, daß der Wechsel der Gottesnamen in den Büchern Mose, den die Rabbinen selbstverständlich auch beobachtet haben, von ihnen mit Hilfe der zwei Maße erklärt wird. Dafür nur ein Beispiel. In 1. Mos. 1, 1 heißt es: Elohim schuf Himmel und Erde. In 1. Mos. 2, 4 heißt es: am Tage, da Jahwe Elohim Himmel und Erde schuf. Raschi bemerkt zu 1. Mos. 1, 1: „es schuf Gott (Elohim); es heißt nicht: es schuf der Herr (Jahwe). Vorerst beabsichtigte Gott, nur strenge Gerechtigkeit walten zu lassen (er wollte die Welt schaffen b^{e}mĭddāṭ hăd-dīn). Er sah aber ein, daß die Welt dabei nicht bestehen könne. Da ließ er die Barmherzigkeit vorangehen (er setzte davor mĭddāt hārăchămīm) und paarte sie mit der Gerechtigkeit. Das sagt auch die Schrift: am Tage, da Gott der Allmächtige, Jahwe Elohim, Himmel und Erde gemacht (1. Mos. 2, 4).“ Auch S. R. Hirsch legt auf diesen Wechsel Wert. Gott, Elohim, ist für ihn der Welt-Schöpfer, Welt-Machthaber, Welt-Ordner, Welt-Gesetzgeber und Welt-Richter, mĭddāṭ hăd-dīn (a. a. O. I, S. 5). Jahwe ist mĭddāt hārăchămīm, waltende Liebe, er ist Gott, sofern er uns durch die Geschichte lenkt. Diese Gotteswaltung ist bestimmt von der Liebe Gottes. Hirsch sagt daher: es sei schwer, ja ihm unmöglich, die bedeutsame Zusammenstellung der beiden Namen Jahwe und Elohim auch in der Übersetzung wiederzugeben (S. 44).

Ganz besonders bedeutsam sind ihm aber die Stellen, an denen die Punktatoren anstatt der Vokale von ădōnāj die von ĕlōhīm unter die Konsonanten von Jahwe setzen.

Wir kehren nach diesem notwendigen Exkurse zu Matth. 7 zurück und rechnen bei seiner Erklärung zunächst hypothetisch damit, daß die Anschauung von den zwei Maßen für das Verständnis des Kapitels bedeutsam sei. Die weitere Erklärung wird Recht oder Unrecht dieser Hypothese ergeben.

Verdammt nicht, das gehört allein Gott zu, und wer in dieses Majestätsrecht Gottes eingreift, gegen den wendet es Gott an. Nichtrichten ist bessere Gerechtigkeit als die der pharisäischen Schriftgelehrten, die Bannen, Fluchen, Richten für ihren Beruf halten

Mit dem Richten verwandt ist nun das Zurechtweisen, die ṭōchēchā, das *ἐλέγχειν* (s. auch *ἐλεγμός, ἔλεγχος*). Es ist Pflicht des Frommen, das *ἐλέγχειν* zu üben, und die pharisäischen Schriftgelehrten übten es sehr eifrig. Steht doch in der Zusammenfassung von Geboten, die sie besonders beachteten, in 3. Mos. 19, auch das Wort: *ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν* (V. 17). Man fühlt sich verantwortlich für den Nächsten und will sich nicht seiner Sünde teilhaftig machen, indem man nicht versucht, ihn von ihr zu lösen, ihn zur Abkehr von ihr zu bringen. Dieses Zurechtweisen, besser dieses Versuchen, den Bruder zurechtzubringen, wird nun den Aposteln nicht verwehrt. Wenn die rechten Vorbedingungen für das Zurechtweisen da sind, dann sollen, nicht nur dürfen sie zusehen, wie sie dem Bruder helfen. Dem entspricht, was wir sonst im Neuen Testamente beobachten können. Es ist etwas Großes, wenn es gelingt, einen Bruder vom Irrtum seines Wandels zurückzubringen (Jak. 5, 19 f.). Auch 1. Petri 4, 8 mag hierher gehören. Es ist dann dort von der ausharrenden Liebe die Rede, die nicht eher ruht, als bis sie den Bruder wiedergewonnen hat. Ganz besonders geht aber aus Gal. 6, 1 hervor, daß es die Pflicht der „Geistlichen" ist, d. h. derer, die den Geist haben, den Bruder, der als „Mensch", d. h. weil er sich vom Geiste löste, gefallen ist, zurechtzubringen. Zweierlei wird aber dabei abgewehrt: Härte und

Hochmut. Dies beides mag der frühere Pharisäer Paulus nur zu gut, wenn nicht von sich, so doch von andern her gekannt haben.

Jesus warnt davor, daß der Versuch, zurechtzubringen, mit Heuchelei gepaart sei. Das Bild, das er dabei benutzt, ist auch sonst im Gebrauche, und es werden von Rabbinen Worte überliefert, die ganz ähnlich klingen wie die Jesu. Man sucht bei solchen Anklängen, wie unter einem Zwange, immer gleich nach kausalen Zusammenhängen und fragt: wer ist der Originale? Jesus oder R. Tarphon? Viel näher liegt es, wenn doch das Zurechtweisen als allgemeine Pflicht galt, daß das Bild vom Splitter und Balken verbreitet war und sowohl Jesus wie R. Tarphon davon Gebrauch machen, weil sie sich damit verständlich machen können. R. Tarphon (aus der jüngeren Gruppe der zweiten Tannaiten-Generation ca. 90—130) sagt: „mich sollte es wundern, wenn es in unserer Zeit jemanden gäbe, der eine Zurechtweisung annähme. Denn sagt einer zum andern: nimm den Splitter aus deinen Augen (besser: von zwischen deinen Augen) weg, so entgegnet letzterer: nimm du den Balken zwischen deinen Zähnen fort." Der Heuchler geht bei Jesus insofern über den Zurechtweisenden des Tarphon hinaus, als er selbst zufassen will, um den andern von dem Splitter im Auge zu befreien. Er erbietet sich zu einem Dienste; er fordert nicht nur die Entfernung des Splitters. Wenn er dies aber tut, ohne zuvor sich selbst den selben Dienst, gar bei einer schwereren Verfehlung geleistet zu haben, ohne das *ἐλέγχειν* an sich, gegen sich selbst zu üben, dann ist er ein Heuchler und zu solchem Dienst ungeeignet (Levy, s. v. ṭōchēchā IV, S. 631).

Wir erinnern uns daran, daß Jesu Weisungen zunächst den Zwölfen gelten. Sie fühlen sich als zusammengehörig und füreinander verantwortlich; folglich gilt die Pflicht der ṭōchēchā auch für ihren Kreis. Jesus sagt dazu nicht: nein, wie beim Richten, sondern zeigt, was zu tun ist, damit das *ἐλέγχειν* rein und demütig geschehe. So, aber nur so, schafft es Hilfe und ist es zum Segen dem, der es übt und dem, dem es gilt. Letzterem allerdings nur dann, wenn er es annimmt. Es ist auch denkbar, daß der Zurechtgewiesene die Hilfe ablehnt.

Man hat sich darum bemüht, deutlich zu machen, warum auf das Wort von der rechten Zurechtweisung das Verbot folgt, das Heilige den Hunden zu geben. Meist hat man aber darauf verzichtet, einen Grund dafür zu finden. Vielleicht ist der Zusammenhang so zu verstehen. Es wird darüber verhandelt, wie lange die Bemühungen des Zurechtweisenden fortgesetzt werden müssen, bezw. wann er mit ihnen aufhören soll. „Wie weit erstreckt sich die Pflicht des Zurechtweisens? Nach einer Ansicht: bis der Zurechtgewiesene den Zurechtweisenden schlägt; nach einer andern: bis er ihm flucht; nach einer dritten: bis er ihn anschreit (Levy, a. a. O. s. v. ṭōchēchā IV, S. 631). Während die rechte Stellung zur rechten Zurechtweisung in der Mahnung zum Ausdruck kommt: liebe den, der dich zurechtweist (Levy, s. v. jăchăch I, 503), kommt es auch vor, daß der Zurechtgewiesene nicht nur die Zurechtweisnng ablehnt, sondern sich sogar gegen den Zurechtweisenden wendet. Dann soll dieser seine Bemühungen einstellen.

Lesen wir unter Beachtung dieser Mitteilung V. 40, dann fällt uns auf, daß in ihm davon die Rede ist, es könnten sich die „Schweine“ gegen diejenigen wenden, welche ihnen die Perlen vorgeworfen haben. „Sie möchten euch zerreißen.“

Doch es kommt darauf an, wer mit den „Hunden“ und den „Schweinen“ gemeint ist. Am ehesten ist Aussicht, die Frage für die Hunde zu beantworten, und von da aus läßt sich dann auch die Deutung für die Schweine finden. In Spr. 26, 11 steht das Wort: *ὥσπερ κύων, ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ἐμητὸν καὶ μισητὸς γένηται, οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν:* so wie ein Hund, wenn er über sein Gespienes kommt und dadurch hassenswert (verabscheuungswürdig) wird, so ist der Tor, wenn er sich in seiner Bosheit zu seiner Sünde zurückwendet. Das Wort ist in seinem kürzeren hebräischen Wortlaute kaum verständlich, und es mag fraglich sein, ob die Übersetzung der Septuaginta richtig ist. Darauf kommt es aber in unserem Falle nicht an. Wir fragen ja, ob vor der Zeit des Neuen Testamentes bezw. zur Zeit des Neuen Testamentes Anschauungen zu finden sind, die zur Erklärung von Matth. 7, 6 dienen können. Dabei ist es nicht unwichtig, daß das Wort, auf

das wir uns beziehen, ein Sprichwort ist. Sehen wir uns das Wort näher an, so findet sich, daß es ganz genau hinter Matth. 7, 5 paßt. Der Tor hat gesündigt, kehrt aber wieder in seiner Bosheit zu seiner Sünde zurück. Für diese Rückkehr zur Sünde ist Voraussetzung, daß er sich vorübergehend von ihr abgekehrt hat oder daß der Versuch gemacht ist, ihn von ihr abzubringen. Setzen wir den letzteren Fall und ist uns der griechische Wortlaut von Jak. 5, 20 gegenwärtig, so drängt sich uns die auffallende sprachliche Beziehung zwischen diesem Worte und Spr. 26, 11 förmlich auf. In Jak. 5, 20 ist die Rede von dem *ἐπιστρέψας τὸν ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ* und in Spr. 26 heißt der Tor *ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ*. Der, den der Bruder versucht hat, von seiner Sünde wegzuwenden, wendet sich ihr bewußt und mit Willen wieder zu. So liegt es allerdings sehr nahe, V. 6 eng an V. 3—5 anzuschließen, indem man ihn auf den Fall bezieht, in welchem der Zurechtgewiesene bewußt und entschlossen bei seiner Sünde beharrt, bezw. wenn er sich vorübergehend und scheinbar von ihr hat lösen lassen, sich wieder zu ihr zurückwendet.

Diese Deutung wird noch durch die folgende Beobachtung bestätigt. Hunde und Schweine erscheinen im Alten und Neuen Testamente sehr selten beisammen. In 1. Kön. 21, 19 und 22, 38 ist (nach der Septuaginta) gesagt, daß sie Ahabs Blut lecken sollen bezw. lecken. Das sind aber die einzigen Stellen im Alten Testamente. Im Neuen Testamente finden wir die Hunde und Schweine zusammen nur in 2. Petr. 2, 20—22. Es ist dort die Rede von den Rückfälligen. Es wäre besser, wenn sie den Weg der Gerechtigkeit (*ὁδὸν δικαιοσύνης*) nicht erkannt hätten, als daß sie, nachdem sie ihn erkannt, sich von dem ihnen überlieferten heiligen Gebote (*ἐκ τῆς παραδοθείσης ἁγίας ἐντολῆς*) wieder zurückwenden (*ὑποστρέψας*). Der 2. Petrusbrief beruft sich dann noch ausdrücklich auf das wahre Sprichwort vom Hunde, der sich zu seinem eigenen Gespienen zurückwendet, und fügt ein zweites, uns nicht aufbehaltenes hinzu vom Schwein, das, nachdem es sich gebadet hat (*λουσαμένη*), sich zum Wälzen im Kote zurückwendet. Die Übersetzung der Lutherbibel: das Schwein wälzt sich nach der

Schwemme wieder im Kot, ist besser als die von Weizsäcker, welche das part. ao. λουσαμένη, nachdem es gebadet hat, übersieht.

Wir beachten, daß in 2. Petri 2, 21 die Rede ist vom Weg der Gerechtigkeit (ὁδὸς δικαιοσύνης) und vom Empfang eines heiligen Gebotes. Weiter ist gesagt, daß diese Rückfälligen der Befleckung durch die Welt entronnen seien durch die Erkenntnis des Herrn und Retters Jesus Christus. Man nimmt diese Wendung meist ohne weiteres in dem Sinne, daß sie den Herrn und Retter Jesus Christus erkannt haben. Das will aber in den Zusammenhang der Stelle nicht passen. Das Hauptwort ἐπίγνωσις wird deutlich durch das Zeitwort ἐπεγνωκέναι in V. 21 wieder aufgenommen (s. auch das γάρ). Dieses wird aber nicht auf die Person des Christus, sondern auf den Weg der Gerechtigkeit bezogen und auf das ihnen überlieferte heilige Gebot. Dadurch ist es nahegelegt, ἐπίγνωσις auf die Erkenntnis des Weges der Gerechtigkeit zu beziehen, die sie dem Herrn und Retter Jesus Christus als Lehrer verdanken (s. Röm. 2, 20, wo die Thora als die, man möchte sagen, Schriftwerdung der γνῶσις und ἀλήθεια erscheint). Ist das richtig, dann haben wir in 2. Petr. 2, 21—22 eine ganz deutliche Beziehung auf die Unterweisung Jesu im Wege der Gerechtigkeit, und die so seltene Zusammenstellung von Hund und Schwein läßt sogar die These zu, daß es sich um eine direkte Beziehung auf Matth. 7, 6 handelt. Das ist im 2. Petrusbrief nicht überraschender als die Beziehung auf die schweren Paulusbriefe. Dann haben wir in 2. Petri 2, 22 den ältesten Kommentar zu Matth. 7, 6.

Die Verhältnisse liegen insofern aber in Matth. 7, 6 und 2. Petr. 2, 22 nicht ganz gleich, als in letzterer Stelle die prinzipielle Zukehr zu Jesus, also das Christgewordensein, Voraussetzung ist, während in Matth. 7, 6 an die endgültige und feindselige Ablehnung der Zurechtweisung gedacht wird. Wie hat sich Jesu Apostel zu verhalten, wenn ihm etwas Derartiges widerfährt? Wir sind jetzt in der Lage, auf diese Frage Antwort zu geben. Er hat sich dann zurückzuhalten und zurückzuziehen. Er soll das Gebot, auf das er sich zurechtweisend bezieht, nicht aufdrängen. Die ἐντολὴ ἁγία (2. Petr. 2, 20 ff.) der νόμος ἅγιος und

die ἐντολὴ ἁγία (Röm. 7, 12) führen für τὸ ἅγιον in Matth. 7, 6 nicht auf das Opferfleisch oder ähnliches, sondern eben auf die Forderung, mit Berufung auf welche die Zurechtweisung geübt wird. Wer auf das Heilige (Gebot) nicht hören will, soll es auch nicht mehr hören. Wir haben bei beideu Bildern jenen unvermittelten Übergang vom Bilde zur Sache vor uns, der uns Abendländern fremd ist. Wie beim Hunde durch das Bild vom Speien die Beziehung auf seinen Fraß nahegelegt ist, aber gleichzeitig doch das, was ihm gegeben werden soll, mit der ἐντολή, dem νόμος in Beziehung gesetzt wird, so geht erst recht deutlich bei den Schweinen das Bild ganz unvermittelt in die Sache über, denn die bildlichen Schweine sind es nicht, von denen Gefahr droht, sondern die Bösewichte, die mit dem Bilde gemeint sind. Es ist nicht anders mit dem Bilde von den Perlen. Die Erwägung, daß Perlen, in Masse den Schweinen vorgeworfen, diese verleiten könnten, in ihnen etwas Freßbares zu vermuten und daß die Enttäuschten sich dann gegen die vermeintlichen Fütterer wenden würden, offenbart ganz deutlich die Schwierigkeit der Deutung, wenn man die Bilder preßt. Beachtet man, daß mit dem Bilde der Perle ein wertvolles Gebetsstück oder ein köstlicher Lehrsatz gemeint sein kann (Levy, a. a. O. III, S. 240 s. v. märgänīṭā), dann gewinnt die Stelle trotz ihrer wunderlichen Ineinanderpressung von Bild und Sache Licht. Die Apostel sollen „Schweinen", d. h. solchen, die doch nicht zu gewinnen sind, weil es ihnen in ihrer Sünde besser gefällt, nicht die köstlichen Weisungen, die sie von Jesus empfangen, aufdrängen, so wie man etwa Schweinen ihr Futter hinschüttet. Sie könnten sonst erleben, daß diese „Schweine" ihre Gaben nicht nur verachteten und verächtlich behandelten, sondern sich auch noch geärgert gegen sie selbst wendeten.

Weiter ist aber nichts gesagt. Jesu Apostel sollen nicht etwa nun solche Widerspenstige richten = verfluchen (s. o. zu μωρέ), wie dies die pharisäischen Schriftgelehrten tun. Das Richten = κατακρίνειν hat sich Gott in allen Fällen vorbehalten, so auch in diesem. Jesu Apostel schweigen, halten sich zurück und stellen das Übrige dem heim, der gerecht richtet, τῷ δικαίως κρίνοντι.

b) Vom Lieben (Matth. 7, 7—14).

Diese vorläufige Orientierung von den zwei Maßen aus muß nun durch die Einzelerläuterung des Folgenden ihre Bestätigung finden. Zunächst scheint es ja, als gäbe es zwischen Matth. 7, 6 und 7, 7 ff. absolut keinen Zusammenhang. Wie in aller Welt soll man von den Hunden und Schweinen aufs Bitten kommen! Da ist zunächst einmal eine allgemeine Bemerkung am Platze. Es gibt Zusammenhänge, die kommen nicht durch die Grammatik der Sätze zum Ausdruck und sind doch da und höchst bedeutsam. Sie werden aber nur von dem bemerkt, dem diese Zusammenhänge in gleicher Weise gegenwärtig sind wie dem Schreibenden oder Redenden. Jener im Hintergrund bleibende, gemeinsame Anschauungsbesitz, der oft erst die eigentlichen Hilfen zum Verständnis bietet, kann im Redner und Hörer Zusammenhänge schaffen, die gar nicht in der Rede zu erscheinen brauchen. Ist die rechte Stellung zur mĭddāṭ hād-dīn erledigt, dann wenden sich die Gedanken wie von selbst zur mĭddāt hārăchāmīm. Dieser Übergang vollzieht sich auch ohne δὲ und γάρ, „also" und „denn".[1])

So ist es auch hier. Zunächst ist gar nichts von Zusammenhang zu merken. Er wird sich aber immer deutlicher offenbaren. So viel ist jedenfalls beobachtbar, daß nach dem Texte des Matthäus von 7, 7—7, 12 ein enger Zusammenhang sein soll. Bis V. 10 ist er unbestreitbar und V. 11 wie 12 werden beide auch noch durch ein οὖν ausdrücklich in Zusammenhang gebracht. Kritische Bedenken gegen den Wortlaut entstehen auch hier, wie so oft, nur aus der Unmöglichkeit, einen befriedigenden Sinn zu finden.

Der Zusammenhang wäre nicht schwer zu finden, wenn sich V. 12 unmittelbar an V. 1—6 anschlösse. Richtet nicht, das ist die Warnung von der die V. 1—6 bestimmt sind; liebt, das ist die Mahnung, die im Satze von den zwei Maßen steckt. Liebt! „Also tut alles, was ihr wollt usw." (V. 12). Hier ist der Platz für die

---

[1]) Der Satz: „mit welchem Maße ihr messet, werdet ihr gemessen werden" enthält deutlich die beiden Mahnungen: richtet nicht, sondern liebt. Die erste Mahnung bestimmt den Abschnitt 7, 1—6, die zweite den Abschnitt 7—14.

goldene Regel. Die Frage ist nun die, ob, was vorhergeht, so eng mit der Liebesforderung zusammenhängt, daß es für den, der die Anschauung von den zwei Maßen kennt, nichts Befremdendes, sondern eher etwas Selbstverständliches ist, wenn der Übergang vom Maße des Gerichts zum Maße der Liebe eingeleitet wird durch eine Aufforderung zum Gebete, zur Bitte.

Wir müssen, um darauf Antwort geben zu können, in der Erläuterung bei V. 12 einsetzen und dann rückwärts gehen. Über die Form, in welcher die sogenannte goldene Regel in Matth. 7, 12 erscheint, ist oben (S. 65 ff.) schon gehandelt worden. Sie verlangt Liebe gegen jedermann. An wen wird sie gestellt! An den, der gute Gaben von Gott empfangen hat. Wer empfängt diese guten Gaben, unter deren Voraussetzung die Liebesforderung gestellt wird? Wer um sie bittet. Die Verse 7—11 sind also von der Liebesforderung her bestimmt und sind mit Beziehung auf sie zu verstehen. Von hier aus ergibt sich aber, daß die Worte 7. 8, die man, wie so vieles in der Berglehre, in ganz allgemeinem Sinne deutet, nach zwei Seiten hin einer Einschränkung unterliegen, und von dieser doppelten Einschränkung her ihre eigentliche Deutung erst empfangen. Es handelt sich um ein Bitten der Apostel und um ein Bitten, das zum Berufe der Apostel in Beziehung steht. Sie sollen nicht richten, sondern demütig helfen, und wenn sie abgewiesen werden, schweigen — und lieben, lieben sogar die, welche sich gegen sie kehren. Wir vergessen nicht, daß in der Berglehre das Wort steht: liebet eure Feinde, und daß die Feindesliebe in dem Liebesgebot, wie es in Matth. 7, 12 formuliert wird, einbeschlossen ist. Dieses Lieben ist ein *ἀγαθοποιεῖν*, so wie es in Röm. 12, 17 ff. genauer beschrieben steht.

In diesem vollen Umfange wird das Handeln nach dem „Maße" der Liebe von den Aposteln gefordert. Die Forderung ist hoch, und die *ἔργα ἀγαθά* kommen nicht anders zustande denn als *καρποί,* als Früchte, die den Vater ehren, denn als Früchte des Geistes. Lukas bietet darum nichts anderes als Matthäus, wenn er in 11, 13 an die Stelle der „guten Gaben", um die die Kinder bitten, den Heiligen Geist setzt.

Man kann nicht lieben, ohne vorher dazu von Gott begabt zu sein, man kann nicht lieben ohne Geist. Darum entsteht an der Liebesforderung immer wieder die Bitte um den Geist, um die Gaben, die zum Lieben tüchtig machen. Und diese Bitte hat die Verheißung der Erhörung. Es ist Eintragung, wenn man zu dem Worte: „bittet, so wird euch gegeben usw.," um mit der Wirklichkeit unerhörter Gebete nicht in Konflikt zu kommen, in Gedanken hinzufügt: und wenn ihr nicht das bekommt, um was ihr bittet, dann bekommt ihr Anderes, Besseres. Die Analogie, die von der Kindesbitte hergenommen wird, lautet nicht so: wenn das Kind den Vater um Brot bittet, dann bekommt es entweder Brot oder Kuchen, sondern es bekommt das Brot, um das es gebeten hat. Ebenso heißt es auch hier: bittet, und es wird euch gegeben werden, um was ihr bittet. Sie erbitten sich ja Gutes, erbitten sich Geist, um lieben zu können.

Der Zusammenhang zwischen 7, 1—6 und 7, 7—23, der nicht dasteht, und doch da ist, läßt sich demnach kurz so wiedergeben: Richtet nicht, sondern liebt, und das Liebenkönnen erbittet euch, ihr werdet nicht umsonst bitten, ihr werdet die Güter, die ihr dazu nötig habt, den Geist, den ihr dafür braucht, empfangen, so gewiß ihr ja euren Vater im Himmel darum bittet.

Im Jakobusbriefe, den wir nun schon öfter zum Verständnis der Berglehre heranziehen konnten, steht ein Wort vom unerhörten Gebet. Es ist ein Wort nicht an Heiden oder Juden, sondern an Christen, und es mangelt nicht etwa an der Erkenntnis Gottes als des Gebers aller guten Gaben (Jak. 1, 17). Warum wird das Gebet nicht erhört? Ihr bittet und krieget nicht, darum, daß ihr übel bittet, nämlich mit der Absicht, das Erbetene (und Empfangene) in euren Lüsten draufgehen zu lassen (Jak. 4, 3). Hier ist eine falsche und egoistische Verwendung der Gaben zu erwarten, darum versagt Gott die Bitte. Ganz anders ist es in Matth. 7, 7 u. 8. Was die Apostel erbitten sollen, das haben sie nötig, um ihren Apostelberuf erfüllen zu können, und wenn es in V. 8 heißt *πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει*, jeder, der bittet, empfängt, so bedeutet diese Verallgemeinerung nicht: jeder bekommt alles, um was er bittet, gleichgültig aus welchem Motive heraus er bittet, sondern:

diese Zusage, daß, wer um Gutes bittet, um es in Güte zu nützen, das erhält, um was er bittet, gilt nicht nur den Aposteln, sondern gilt allen.

Die Verdreifachung der Zusage ist nicht so sehr eine inhaltliche Veränderung der ersten Formel „bittet, so wird euch gegeben," als vielmehr eine Verstärkung und Vergewisserung: ihr werdet ganz gewiß empfangen, was ihr zur Lösung eurer Aufgabe braucht.

Diese Gewißheit wird überdies noch darin verankert, daß der Gott, an den sie ihre Bitte richten, ihr Vater im Himmel ist. Er wird, was ein Vater auf Erden an seinen Kindern tut, erst recht und noch viel mehr an ihnen tun. Die Übersetzung: wo ist ein Mensch unter euch . . . (Weizsäcker) oder welcher ist unter euch Menschen . . . (Luther), bringt die Eigenart von Matth. 7, 9 nicht deutlich genug zum Ausdruck. Man übersetzt besser: wer ist unter euch, der schon rein als Mensch, nicht als *πνευματικός* (Gal. 6, 1), der, obschon nur Mensch, seinem Kinde einen Stein böte, wenn es hungernd um Brot bittet, oder eine Schlange, wenn es ihn um Fisch bittet? Diese Beachtung der eigentümlichen Verwendung des Wortes Mensch (s. o. S. 44 ff.), hilft auch den Einschub *πονηροὶ ὄντες*, die ihr doch arg seid, verstehen. Es ist nicht richtig, daß der Gedanke sei: die ihr doch im Vergleich zu Gott böse seid. Der „Mensch" ist *πονηρός*, selbstsüchtig und auch der Christ, auch der Apostel ist noch „Mensch". Die Konsequenzen der Lösung von Gott, wie sie in Röm. 1, 18 ff. aufgezählt sind, und deren dritte das Dahingegebensein an die Selbstsucht in ihren verschiedenen Äußerungsformen ist, sind nicht vernichtet, wenn die Gemeinschaft mit Gott wiedergewonnen ist. Sie sind nur entmächtigt. Der „Mensch" ist noch *πονηρὸς*, wie er auch als *αὐτὸς ἐγὼ ἄνθρωπος* noch *ταλαιπωρός* und *ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν πεπραμένος* ist (Röm. 7, 7 ff.). Er hat die Macht zur Freiheit und zur Liebe nur als *ὁ ἐν Χριστῷ*, als *πνευματικός*, im Christus und im Geist. Aber selbst in dem von Gott gelösten „Menschen" gibt es gegenüber der Kinderbitte noch etwas von Liebe und Güte, das ein Versagen oder gar ein höhnendes Täuschen unmöglich macht. Wie viel weniger kann der Vater im Himmel, der ganz Güte,

Liebe ist, seinen Kindern, wenn sie ihn um etwas für sie so Notwendiges bitten, wie es das Brot für die Kinder ist, die guten Gaben versagen, um die sie bitten.[1])

Ihr seid zum Lieben begabt, befähigt, „also (οὖν) tut alles, was ihr wollt, daß die Menschen euch tun sollen, auch ihnen". So erfüllt ihr Gottes Gesetz. Ist diese Deutung des Zusammenhangs richtig, dann werden alle die Erwägungen überflüssig, ob das Wort Matth. 7, 12 an die Stelle gehöre, an der es steht, oder nicht.

Es ist aber nicht nur durch seinen Zusammenhang nach rückwärts, sondern auch durch seinen Zusammenhang mit dem Folgenden an dieser Stelle verständlich. Diesen Zusammenhang zu bemerken ist allerdings bei der üblichen Deutung von V. 13 und 14 unmöglich. Was bisher an Deutungsversuchen vorliegt, befriedigt nicht, vermag vor allen Dingen nicht deutlich zu machen, warum das Wort gerade auf V. 12 folgt. Man denkt an die den Juden geläufige Vorstellung von den zwei Wegen, dem Weg des Lebens und dem Weg des Todes. Irgendwie mag sie auch für das Verständnis des Wortes bedeutsam sein. Es redet ja von zwei Wegen, von denen der eine zum Leben, der andere ins Verderben führt. — Man weist auf die den Juden gewohnte Unterscheidung eines Weges für den Einzelnen und eines Weges für viele hin. (Dieser ist 4 Ellen und der erstere 16 Ellen breit.) Auch diese Vorstellung mag für das Wort bedeutsam sein. Nicht aber läßt sich aus der Bezeichnung: der Weg ist schmal bezw. aus dem griechischen Worte τεθλιμμένη der Gedanke an Schwierigkeiten und Drangsale entnehmen, die auf dem schmalen Wege zu finden sind, während der breite Weg bequem zu gehen ist. Τεθλιμμένος ist

[1]) Wir stehen übrigens hier an einer Stelle, an der es ganz deutlich wird, daß die Berglehre an Männer, und zwar an verheiratete Männer und Väter, gerichtet ist. Was sich aus den allgemeinen Verhältnissen zur Zeit Jesu heraus mit guten Gründen vermuten läßt, wird hier ausdrücklich gesagt: die Apostel haben Weib und Kind. Sie sind keine Väter, die ihre Kinder nicht liebhaben. Die Vaterliebe, die im „Menschen" noch wie ein besserer Rest ist, wohnt auch in ihren Herzen.

ebenso wie *στενός* Übersetzung für ṣār, und beide heißen eng, schmal. Mit diesen Beobachtungen ist jedoch lediglich das Anschauungsmaterial für die Stelle nachgewiesen, nicht aber ihr Sinn aufgezeigt. Es kann dasselbe Anschauungsmaterial verwendet werden, und es kann mit ihm doch das Verschiedenste gemeint sein. So ist es z. B. bei 4. Esra 7, 7 ff. Dort ist die Rede von einer Stadt, die alles Guten voll ist. Zu ihr kann man nur auf einem schmalen Wege gelangen, und dieser Weg ist traurig und mühselig, elend und schlimm. So weit läßt sich die Stelle allenfalls mit Matth. 7, 13 in Beziehung setzen. Wenn aber im 4. Esra die breiten, bequemen Wege als solche bezeichnet sind, „die Früchte des Lebens tragen" (V. 13), dann sieht man deutlich, daß mit dem schmalen und breiten Wege nicht dasselbe gemeint sein kann, wie bei Matthäus. Wertvoll sind auch die Hinweise auf die Verwendung des Bildes von der Türe (*θύρα*) und dem schmalen Wege, der wenig begangen wird, bei den Griechen (s. Kl.-Gr. z. St.). Nur sollte man nicht übersehen, daß der Weg bei diesen vor der Türe liegt, während er in Matth. 7, 13 hinter dem Tore anfängt. Wichtiger übrigens, als die Hinweise auf diese Beispiele aus der griechischen Welt, sind die auf den Juden Philo, bei dem sich das Bild von dem engen, wenig begangenen Pfad der Tugend auch findet.

Nicht ebenso eifrig wie auf die Griechen hat man auf die Rabbinen gemerkt. Die Menge, welche Jesu Worte hört, ist aber keine griechische, sondern eine palästinensische, und das legt es nahe, bei ihnen zu allererst anzufragen, wenn man erfahren möchte, woran die Hörer gedacht haben werden, als sie Jesu Wort vom schmalen und vom breiten Wege hörten.

Wir beachten zunächst genau die Wörter, welche bei Matthäus verwendet sind. *Πύλη* ist die eigentliche Bezeichnung des Tores, nicht der Türe. *θύρα* ist Übersetzung von pĕṭăch; gegenüber der überwältigenden Mehrzahl dieser Fälle steht es nur dreimal für schă'ăr. Ebenso steht *πύλη* in der ganz überwältigenden Zahl der Fälle für schă'ăr, nur ganz verschwindend selten für dĕlĕṭ oder pĕṭăch. Andrerseits finden wir *ὁδός* im Neuen Testamente, vor allem in der Apostelgeschichte, als zusammenfassende Be-

zeichnung der Lehre des Herrn und des ihr entsprechenden Wandels. Besonders bedeutsam ist hier das von Apollos Gesagte: er ist belehrt über den „Weg des Herrn“ und lehrt eifrig „das über Jesus“ (Apg. 18, 25). Da es sich aber bei der wiederholten Bezeichnung der Christengemeinde als *ὁδός* nicht um Lehre ganz allgemein handelt, sondern um ihr Leben, so läßt sich *ὁδός* am besten als Übertragung von hălāchā verstehen. Auch innerhalb des Matthäusevangeliums finden wir einmal eine ähnliche Verwendung von *ὁδός*. „Johannes (der Täufer) kam *ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*, im Wege der Gerechtigkeit, ihr aber (ihr Schriftgelehrten und Pharisäer) nahmt ihn nicht auf.“ Hier ist auch an das zu denken, was Johannes der Täufer durch seine Predigt von seinen Hörern im „Wandel“ forderte, an die hălāchā des Johannes (Matth. 21, 32).

Es ist nun die Frage, ob sich bei den Juden Vorstellungen finden, in welchen die Beziehung der Bilder: Tor und Weg, enger Weg, breiter Weg auf den Wandel vorliegt. Da ist zunächst zu beachten, daß in P s a l m 119, gleich im ersten Verse das Gesetz, dem der ganze Psalm gilt: *ὁδός* Weg genannt wird (*μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ*). Im selben Psalme ist die *ἐντολή* = *ὁδός*. In V. 45 findet sich dann der Satz: *καὶ ἐπορευόμην ἐν πλατυσμῷ, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐξεζήτησα*: ich wandelte auf weitem Raume, denn ich habe deine Gebote gesucht. Hier haben wir das Bild des weiten Raums in Verbindung mit dem Wandel dessen, der die Gebote Gottes, die oben W e g genannt sind, gesucht hat. In V. 96 heißt es dann: *πλατεῖα ἡ ἐντολή σου σφόδρα*, dein Gebot ist sehr breit. Setzen wir in diesem Sätzchen aus V. 1 für *ἐντολή* das gleichwertige *ὁδός* Weg ein, dann heißt es: dein Weg ist sehr breit. Besonders bedeutsam ist aber der hebräische Wortlaut von V. 45. Dort heißt es im Anschluß an V. 44: Ich will dein Gesetz beständig beobachten, immer und ewig, so werde ich in weitem Raume wandeln, denn ich habe deine Befehle gesucht: w^{e}ĕṯhal^{e}chā bär^{e}chābā kī pĭkŭdĕchā däräschṭi. Hier haben wir das Verbum hălăch, das an die hălāchā denken läßt, und den weiten Raum, der an den b r e i t e n Weg erinnert. In r^{e}chābā haben wir das Sub-

stantivum zu *πλατύς*, und endlich in darasch ein Wort, was zum mindesten mit *εὑρίσκειν* (Matth. 7, 14) zusammengehört, zumal wenn wir bedenken, daß *εὑρίσκειν*, wenn auch recht selten, für bikkēsch = *ζητεῖν*, steht.

Wir gehen nun von der Voraussetzung aus, daß der 119. Psalm, den pharisäischen Schriftgelehrten bekannter und lebendiger gegenwärtig war als uns. Und wir versuchen, V. 44. 45 als Schriftgelehrte zu Jesu Zeit zu lesen. Ich will deine Gebote beständig halten, immer und ewig (d. h. nach V. 1 ich will unsträflich sein im „Wege"), so werde ich auf weitem Raume wandeln, denn ich suche deine Gebote. Wenn der Schriftgelehrte dies las, dann mußte er an sich denken, denn das war ja gerade, was er wollte und was er tat und was er erwartete. Er wollte Gottes Gebote ganz und immer halten, darum durchforschte er sie (däräsch) und er erhoffte von Gott, daß er dafür „seine Füße auf einen weiten Raum stelle", d. h. ihm dieses Forschen und diesen Gehorsam segne. Es ist beachtenswert, wie Levy däräsch wiedergibt: etwas in der Gesetzeslehre Enthaltenes durch tieferes Eindringen ergründen.

Bei diesen Beobachtungen haben wir aber das für Matth. 7, 13 ebenfalls bedeutsame Wort, *πύλη*, Tor nicht gefunden. Die Aufforderung lautet: gehet ein durch das enge Tor. In Ps. 118, 19. 20 heißt es nun: „Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit! Nachdem ich durch sie eingegangen, will ich den Herrn preisen. Das ist das Tor des Herrn. Die Gerechten werden in ihm eingehen." Hier ist von Toren der Gerechtigkeit die Rede, von Gerechten, die durch das Tor eingehen. Woran mag der Schriftgelehrte zur Zeit Jesu gedacht haben, wenn er diese Worte betete? Doch wohl an das Gesetz und an die Gerechtigkeit durch das Gesetz, so daß also für ihn das Gesetz mit einem Tore verglichen ist, durch das er einzugehen hat. So erklärt heute noch der orthodoxe Ausleger die Verse. S. R. Hirsch legt in seinem Psalmenkommentare (S. 210) die Verse so aus: „Jetzt, nachdem mich die Leiden für meine Bestimmung bessernd reif gemacht (V. 18), öffnet mir wieder die Pforten des die Lebensgerechtigkeit lehrenden und fordernden Gesetzesheiligtums Gottes. Von der ‚Gerechtigkeit' ab-

gefallen, fielen dessen Pforten mir zu. Zu der von ihm gelehrten Gerechtigkeit zurückkehrend, seiner wieder würdig geworden, darf ich wieder in seine Pforten einziehen und dort mein Gott huldigendes Bekenntnis sprechen!" Der Singularis *πύλη* zeigt, daß es sich dabei um ein Tor handelt, der Pluralis *πύλαι*, daß dieses Tor ein weites Tor mit zwei Flügeln ist (s. die Tore des Hades Matth. 16, 18, wo auch nicht an mehrere voneinander getrennte Tore gedacht ist).

Wir finden also in den Psalmen den Anschauungskomplex vom Tore als Eingang zum Gesetze, vom Wege als dem den Wandel bestimmenden Gesetze, vom Segen der Beobachtung des Gesetzes, der darin besteht, daß man in weitem Raume wandeln darf.

Ein ähnlicher, nicht ganz identischer Anschauungskomplex findet sich auch bei den Rabbinen. Das Lehrhaus heißt Haus des Tores. Diese Bezeichnung kann nicht wohl anders verstanden werden als von der eben für Ps. 118 festgestellten Beziehung des Torbildes auf das Gesetz. Das Haus des Tores ist das Lehrhaus, wo man das Gesetz erforscht (so Levy s. v. schăʿăr IV, S. 591 und I, S. 228 s. v. băjĭt, wonach z. B. die Akademie Rabbis, des großen Sammlers der Mischna, Haus des „Tores" genannt wird).

Von diesem Hause des „Tores" (der Thora) geht nun aus „die Halacha und erweitert sich für die vielen" (Levy IV, S. 591). Wir haben in diesem Satze jedenfalls eine viel engere Beziehung zu Matth. 7, 13 als bei allem, was sonst zur Erläuterung herangeholt ist. Hier kommt erst das T o r, dann der breit und breiter werdende W e g für die v i e l e n, die darauf wandeln sollen, um zum Leben zu kommen (je genauer die Beobachtung der Thora, wozu die hălāchā helfen soll, desto gewisser das Leben). Die Schriftgelehrten können also sehr wohl sagen: gehet ein durch das weite Tor (das Tor der Gerechtigkeit = die Thora) und wandelt auf dem breiten Pfade, den wir euch zeigen (beachtet die hălāchā), so werdet ihr leben.

Im Gegensatze dazu sagt Jesus: auf dem breiten Wege wandern die vielen, die ihn gehen, ins Verderben, oder ohne Bild:

wer den pharisäischen Schriftgelehrten und ihren Weisungen folgt, wandert dem Verderben entgegen. Er fordert im Gegensatz dazu den Eingang durch das enge Tor, das Gehen auf dem schmalen Weg und verheißt denen, die nach seiner Mahnung tun, das Leben. Was meint er aber mit dem engen Tor und dem schmalen Weg? Hier wird es nun bedeutsam, daß sich V. 13 an V. 12 anreiht. In V. 12 ist die Rede von dem Gesetze und den Propheten, also von der Thora in ihrem ganzen Umfange, also von dem weiten Tore. Dieses Gesetz läßt sich aber, wenigstens soweit es sich auf den Nächsten bezieht, in *ein* Gebot zusammenfassen, in das Gebot der Nächstenliebe (s. o.), kürzer, der *Liebe*. Dies nun könnte gemeint sein mit dem engen Tor. Das diesem Gebote entsprechende Verhalten ist dann das *Lieben*. So wäre der schmale Weg, auf dem man bleiben muß, um zum Leben zu kommen, eben dieses Lieben. *Das enge Tor ist das Liebesgebot, der schmale Weg das Lieben und am Ende dieses Weges winkt das Leben!*

Läßt sich nun zeigen, daß es sich bei dieser zunächst nur hypothetisch eingestellten Deutung nicht um Phantastereien handelt?

Das Liebesgebot, besonders aber die Formulierung, die es in V. 12 hat, erinnert an die goldene Regel Hillels (s. o. S. 65 ff.). Wir haben früher mehr nur auf diese selbst geachtet als auf den mit ihr überlieferten Zusatz: das ist das ganze Gesetz, *alles andere ist Erläuterung*. In ihm treffen wir auf die Vorstellung, daß sich das Gesetz in seiner Breite in ein einziges Gebot zusammenziehen läßt, und auf die weitere, daß dieses Gesetz in seiner Breite Erläuterung zu dem einen Gebote ist. Sind nun für das Gesetz Bilder wie Tor, Weg, Breite als im Gebrauche befindlich nachzuweisen, so ist es nicht verwunderlich, wenn sie auch für diese bedeutsame Anschauung von der Zusammenfassung im Liebesgebote Verwendung finden, bezw. es ist begreiflich, daß man, wenn diese Bildersprache in Verbindung mit der sogenannten goldenen Regel gebracht wird, versteht, was damit gesagt sein soll. Nun haben wir aus den Psalmen, *dem Gebetbuche des Volkes*, nachgewiesen, daß in der Tat der ganze Bilderkomplex *Tor* (zweiflügliges = weites Tor), *Weg*, *Breite* auf das Gesetz

angewendet wird. Beachten wir dann weiter, daß wir eigentlich von den Psalmen nicht als dem Gebetbuch der Israeliten reden sollten, sondern mit deren gedächtnismäßigem Besitze in weitem Umfange rechnen können, dann wird es noch verständlicher, daß Jesu Hörer V. 13 alsbald in Beziehung zu V. 12 brachten bezw. mit ihm zusammen hörten.

Wenden wir uns von dem Pharisäer Hillel zu dem Expharisäer Paulus, so treffen wir auch bei ihm die bedeutsame Zusammenfassung des Gesetzes in ein Gebot, in das Liebesgebot (Gal. 5, 14). Treffen wir aber bei ihm auch auf eine Verwendung des Bilderkomplexes von V. 13? Vom Tor ist bei ihm nicht die Rede (*πύλη* kommt überhaupt nicht bei ihm vor), wohl aber vom „Wege“ und zwar mit Beziehung auf den Weg des Menschen bezw. des Christen, wenn auch nur einmal, aber an ganz bedeutsamer Stelle. Es ist die Einleitung zum Hohenliede der Liebe (1. Kor. 12, 31^{b})! „Doch ich will euch noch einen Weg zeigen hoch über alle.“ Wer auf diesem Wege geht, gewinnt das Leben, man kann sogar sagen, er hat es schon. Er ist etwas. Wer nicht liebt, ist nichts, und auch das sonst als groß Bewunderte hilft ihm nichts. Hier haben wir das dem zusammengefaßten Gesetze, dem engen Tore, entsprechende Verhalten, den schmalen Weg.

Am Anfange der Zwölfapostellehre (also bald nach dem Neuen Testamente), die in ihren ersten Kapiteln vom Weg des Lebens und dem Wege des Todes handelt, treffen wir auf das Doppelgebot der Liebe (nach Matth. 22) mit dem Zusatze: *πάντα, ὅσα μὴ θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει,* alles, was du nicht willst, daß dir geschehe, tue einem andern nicht an. Dieses Doppelgebot der Liebe zusammen mit seinem Zusatze wird nun als „der Weg des Lebens“ bezeichnet: *ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη.* Der Ton liegt dabei stark auf dem zweiten Hauptgebote und seinem Zusatze, wie die weiteren Ausführungen zum Wege des Lebens zeigen. Es ist aber fast allgemeine Anschauung, daß zum mindesten die ersten sechs Kapitel der Schrift jüdischen Ursprungs sind.

Die Zusammenfassung des Gesamtgesetzes im Doppelgebote der Gottes- und Nächstenliebe findet Jesus schon vor, ebenso ist der Zusatz in der Apostellehre durch Hillel als vor Jesu Zeit vorhanden bezeugt. Die Unterscheidung der beiden Wege liegt im ersten Psalme schon vor, es ist also alles Wesentliche in Didache 1, 2 als schon vor Jesus vorhanden bezeugt. Daß wir es mit einer jüdischen Formel zu tun haben, wird auch dadurch nahegelegt, daß nicht das Wort Matth. 7, 13, welches zur Zeit der Apostellehre gewiß schon bekannt war, sondern eine mit Hillel fast identische Formel als Zusatz angefügt ist. Damit wäre es zum mindesten wahrscheinlich gemacht, daß das Bild vom „Wege“ für das Liebesgebot schon vor Jesus angewendet wurde.

Damit ist aber die Bedeutung des Eingangs der Didache für unsere Stelle noch nicht erschöpft. Wir haben die Vorstellung von der Halacha als eines sich vom Tore aus verbreiternden Weges kennen gelernt. In Didache 1, 3 heißt es nun: *Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη* . . . der „Weg des Lebens“ wird durch Lehre (= hălāchā) entfaltet, im Bilde gesagt, verbreitert. Dabei wird nun allerdings auf die Berglehre eingegangen. Es wird zunächst christliches Material verwendet, später mischt sich aber jüdische Halacha ein. Und es ist nicht ohne Bedeutung, daß das erste, was als Erläuterung hinzugefügt wird, die höchste Äußerung der Liebe, die Feindesliebe ist. Die Liebe ist „der Weg“. Wir glauben, nun nicht mehr, nur hypothetisch sagen zu dürfen: sie ist der schmale Weg, der zum Leben führt.

Zwei Einzelfragen seien abschließend zu Matth. 7, 13 noch erörtert. Nach den besten Texten ist in 13^b das *ἡ πύλη* zu streichen. Es ist nur zu verständlich, daß das enge Tor zur Einfügung des weiten Tores verleitet, wenn nachher vom breiten und vom schmalen Wege die Rede ist. In Wirklichkeit kommt also das weite Tor gar nicht in der Stelle vor. Jesus sagt nicht: das breite Tor und der breite Weg führen ins Verderben, sondern nur der breite Weg führt ins Verderben. Ist mit dem weiten Tore das Gesetz gemeint, dann würde sich Jesus zu seinem Worte von der Erfüllung des Gesetzes durch ihn (5, 17 f.) in schärfsten Widerspruch setzen. Der Weg, den man vom Gesetze her weist,

d. h. die hälächā der Schriftgelehrten, ist es, der ins Verderben führt. Das kann Jesus sagen, ohne mit Früherem in Widerspruch zu geraten, ja, das hat er schon früher gesagt, als er von seinen Aposteln eine bessere Gerechtigkeit verlangte, weil man mit der der Schriftgelehrten nicht ins Himmelreich komme. Das sagt er noch einmal in Matth. 23, 13, wo er sein Wehe über die Schriftgelehrten ruft: ihr schließt das Himmelreich zu vor den Menschen; ihr selbst kommt nicht hinein und laßt auch andere nicht hineinkommen, die hineingehen möchten. Man beachte die wie selbstverständliche Voraussetzung der Bilder Tor (ihr schließt zu) und Weg (sie möchten hineingehen).

Jesus gibt der Anschauung von den zwei Wegen eine bedeutsame Wendung. Er sagt: der Weg der Schriftgelehrten führt ins Verderben; er ist der Todesweg. Der Weg, den ich euch weise (V. 12), führt zum Leben; er ist der Lebensweg. Er sagt aber nicht: der Eingang durch das Gesetzestor (das breite) führt zum Tode, sondern lädt ein zum Eingang durch das (das Gesetz zusammenfassende) Liebesgebot.

Die zweite Einzelfrage ist, ob der Prädestinationsgedanke in der Stelle liege. Sie ist von unserm Verständnisse aus mit Nein zu beantworten. Es ist kein Verhängnis, ist nicht Bestimmung, daß die vielen auf dem breiten Wege der Schriftgelehrten wandern, sondern das ist Tatsache. Ebenso ist es nicht Verhängnis, Bestimmung, daß wenige auf dem schmalen Wege gehen, sondern das ist Tatsache. Man weiß wohl um die Bedeutsamkeit des Liebesgebotes, aber man wandelt nicht nach ihm. Es ist aber kein unabänderliches Gesetz, daß viele auf dem breiten Wege gehen und wenige auf dem schmalen. Jesus bemüht sich ja darum, zunächst seine Apostel auf den schmalen Weg der Liebe zu weisen und zu führen (gehet ein! Imperativ), und sie sollen das Licht der Welt sein, durch das auch diese den rechten Weg findet.

Sehen wir auf den weiten, umständlichen Weg zurück, der gegangen werden mußte, um den Sinn von V. 13 zu finden, so wäre es nicht verwunderlich, wenn mancher den Eindruck haben sollte, daß die gegebene Deutung etwas Gezwungenes an sich

trage. Darum sei auch hier wieder einmal daran erinnert, daß dieser Eindruck bei uns Heutigen so lange verständlich ist, als wir nicht versucht haben, Zeitgenossen der Berglehre zu werden.

d) Von den wahren und falschen Propheten (Matth. 7, 15—23).

An dies Wort von den zwei Wegen schließt sich, grammatisch unverbunden, die Warnung vor den falschen Propheten an. Kl.-Gr. meinen, das Bild vom Wege bringe die Gedanken auf die Führer. Wir meinen, daß der Zusammenhang ein engerer, innerer ist.

„Hütet euch vor den falschen Propheten, welche in Schafskleidern zu euch kommen, innerlich aber räuberische Wölfe sind." Die sprichwörtlich gewordene Redensart vom Wolf im Schafskleid verleitet den Leser der deutschen Bibel immer wieder dazu, es sich so vorzustellen, daß angenommen sei, der Wolf verkleide sich als Schaf, um harmlos und ungefährlich zu erscheinen, wenn man ihn aber habe vertrauensselig herankommen lassen, dann offenbare sich plötzlich die Wildheit des reißenden Tieres. Dieses Verständnis der Stelle, das mehr aus der Welt des Märchens gewonnen ist, als aus dem Texte, ist irrig. *Ἔνδυμα*, Kleid, ist im Neuen und Alten Testamente (im Neuen kommt es nur bei Matthäus und einmal in der Parallelstelle zu Matth. 6, 25: Luk. 12, 23 vor) nie anders als von der menschlichen Bekleidung gebraucht. Wir treffen das Wort zudem gerade da, wo von der Kleidung eines Propheten die Rede ist (Matth. 3, 4): Johannes der Täufer hat ein Kleid aus Kamelshaaren usw. Somit liegt es am nächsten, das Wort von den Schafskleidern wirklich auf die Kleidung dieser falschen Propheten zu beziehen. Man braucht dabei nicht alsbald an eine besondere Prophetentracht oder an den Prophetenmantel des Elias zu denken. Es wird eine bestimmte Prophetentracht kaum gegeben haben. Jedenfalls wäre die des „Propheten" Johannes anders als die dieser falschen Propheten.

So ist zu fragen, ob nicht aus dem Zusammenhange heraus eine andere, befriedigendere Deutung gefunden werden kann. Der ganze Abschnitt setzt voraus, daß diese falschen Propheten echte Propheten zu sein behaupten. Sie sagen ja: Herr, Herr, und

treiben in Jesu Namen Teufel aus (V. 44 f.). So ist anzunehmen, daß sie auch alles tun werden, um als echte Propheten zu erscheinen, um die Merkmale des echten Propheten an sich zu haben.

Wodurch beweist sich ein Prophet als echter Prophet? Ein Kennzeichen sind wunderbare Taten nach dem Vorbilde des großen Propheten Mose. Gerade die Erinnerung an Mose macht jedoch darauf aufmerksam, daß auch andere als der Prophet Wunderbares, Auffallendes tun können. Das Wunder allein genügt also nicht zur sicheren Legitimation eines Propheten, zumal es auch wunderlose Propheten gegeben hat. Johannes der Täufer hat keine Wunder getan, und das Volk hält ihn doch für einen Propheten.

Ein weiteres Kennzeichen des Propheten ist, daß das, was er voraussagt, eintrifft. Wieder aber ist dabei eine Einschränkung zu machen. Es ist nicht so, daß man am Eintreffen des Vorhergesagten sicher den rechten Propheten erkennen kann. Es ist denkbar, daß das, was er sagt, eintrifft, aber nicht darum, weil er es gesagt hat. Dagegen gibt es ein untrügliches Kennzeichen des falschen Propheten. Wenn nämlich das, was einer mit dem Anspruche, ein Prophet zu sein, vorausgesagt hat, nicht eintrifft, dann ist er sicher ein falscher Prophet. Im Anschlusse an die berühmte Stelle von dem Propheten wie Mose, der kommen soll (5. Mos. 18, 18 ff.), heißt es auf die Frage: „wie sollen wir erkennen das Wort, das Gott nicht geredet hat?", also den falschen Propheten: was jener Prophet im Namen des Herrn reden wird, und es trifft nicht ein, dieses Wort hat Gott nicht geredet. Ein solcher Prophet soll ob seiner Gottlosigkeit sterben. In Jer. 14, 13 ff. treten solche Propheten auf, die weissagen: es wird weder Schwert noch Hunger ins Land kommen, während das Verderben doch droht, und die darob sterben sollen. An unserer Stelle ist trotz dem Anklange an Jer. 14, 13 ff. nicht an solche falschen Vorhersagungen, deren Nichteintreffen den falschen Propheten entlarvt, zu denken. Ebensowenig ist daran zu denken, daß die Wunder der falschen Propheten Gaukelwunder sind, oder ist die Meinung, ihr *προφητεύειν* in des Herrn Namen sei ein

falsches gewesen. Im Gegenteil, sie haben diese beiden Merkmale des echten Propheten: sie tun Wunder und üben das Weissagen in des Herrn (Jesu) Namen und sind doch falsche Propheten. So wird die Frage um so brennender, woran man den falschen Propheten am sichersten erkennen kann.

Es gibt noch ein drittes Kennzeichen des falschen Propheten. Das ist seit Bileam bekannt, mit dem Gott geredet hat, dessen Weissagungen, die er allerdings gezwungen ausspricht, eintreffen, und der doch ein falscher Prophet ist. Bileam ist gierig nach Geld, ist voll Eigennutz. Der rechte Prophet ist uneigennützig, macht aus seinem Prophetentum kein Mittel, die Habgier zu befriedigen. Das Beispiel dafür ist Elisa. Er nimmt nichts von Naeman, und seinen Schüler Gehasi, der hierin nicht Schüler ist, trifft schwere Strafe dafür, daß er sich aus der Tat Elisas Gewinn verschaffen will. Es handelt sich hier nicht so sehr um ein objektives Merkmal, als vielmehr um ein Charaktermerkmal, ein persönliches Merkmal. Dieses Merkmal trägt Johannes der Täufer an sich. Die Kleidung und Nahrung des Täufers sind nicht das Zeichen des finsteren Asketen, der er ja nicht ist.[1]) Seine Bedürfnislosigkeit ist ein Beweis seiner Unabhängigkeit von den Gütern dieser Welt. Er begehrt sie nicht, denn er braucht sie nicht. Auf diese Uneigennützigkeit legt Jesus auch bei seinen Aposteln Gewicht. Wenn sie das tun, wozu er sie beruft und befähigt und sendet, wenn sie Kranke heilen, Tote aufwecken, Aussätzige reinigen, Dämonen austreiben, dann erscheinen sie als Propheten. Das Merkmal des Wunders haben sie reichlich. Damit ist aber auch die Gefahr gegeben, daß sie möchten die Uneigennützigkeit verlieren.[2]) Zu welchen Geschenken mögen die von ihnen Geheilten bereit sein! Darum fügt Jesus, man möchte sagen, im Befehlston hinzu: ihr habt (die Gabe, Wunder zu tun) umsonst empfangen, umsonst gebt: *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δίδοτε.*

---

[1]) Siehe den Nachweis, daß Johannes der Verkünder des Evangeliums ist, in meinem Buche: Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. Gütersloh 2. Aufl. 1924, S. 12 ff.

[2]) Die Geschichte von Simon dem Magier in Apg. 8, 18 ff. zeigt eine solche Gefahr.

Auch nach dem Neuen Testamente tritt uns dieses entscheidende Merkmal des echten Propeten noch entgegen. „Wenn einer ‚im Geiste‘ spricht (also als Prophet): gib mir Geld oder anderes derart, dann sollt ihr ihn nicht hören.“ Der wahre Prophet will nicht mehr als Nahrung, und sie soll er auch von der Gemeinde bekommen (Zwölfapostellehre Kap. 11 und 12).

Das eigentliche, sicherste Kennzeichen des echten Propheten ist also seine Freiheit vom Eigennutz. Und daran ist auch in Matth. 7, 15 ff. zu denken. Diese falschen Propheten heucheln Freiheit vor, indem sie, wie Johannes das rauhe Kleid aus Kamelshaaren, so Kleider aus Schaffellen tragen; in ihrem Inneren aber, im Herzen, sitzt eine Raffgier, die sie dem großen Räuber Wolf ähnlich macht (ὁ λύκος ἁρπάζει Joh. 10, 12). Um der ἁρπαγή willen erschallt auch Jesu Wehe über die heuchlerischen pharisäischen Schriftgelehrten (Matth. 23, 25).

Uneigennützigkeit ist aber immer noch ein Negatives. Darum genügt Jesus auch dieses Kennzeichen noch nicht. Für ihn ist das eigentliche Kennzeichen, woran er den als Propheten Auftretenden als echten Propheten erkennen lehrt, die Frucht, und zwar *die gute Frucht*. Feigen wachsen nicht an Dornen und Trauben nicht an Disteln. Schlechte Bäume tragen nicht gute Früchte, gute Bäume nicht schlechte Früchte. Gute Bäume, die gute Früchte tragen, verwendet man nicht als Brennholz, wohl aber die, die schlechte Früchte tragen. Auch V. 19 bezieht sich noch auf die wirklichen Bäume und ihr Geschick. Er sagt aber nicht: *alle* Bäume, die nicht gute Früchte bringen, werden auch tatsächlich als Brennholz verwendet, dann hätte es in Palästina bald überhaupt nichts mehr von Wald gegeben. Man muß sich daran erinnern, daß nach dem Gesetze die gute Früchte tragenden Bäume nicht abgehauen werden sollen, nicht einmal im Kriege (5. Mos. 20, 19. 20). Dort heißt es: ξύλον (= δένδρον) ὃ ἐπίστασαι, ὅτι οὐ *καρπόβρωτόν* ἐστιν, τοῦτο ὀλεθρεύσεις καὶ *ἐκκόψεις*: die Bäume, von denen du weißt, daß sie nicht eßbare Früchte tragen, magst du verderben und abhauen. Der Fruchtbaum ist als ein *Wohltäter* der Menschen von Gott geschützt.

Es heißt also: an ihren Früchten sollt ihr die Propheten erkennen: wer rafft, ist ein falscher Prophet, wer gütig ist, ein rechter Prophet. Wir können auch sagen: wer liebt, oder auch: wer den schmalen Weg, den Weg hoch über allen anderen Wegen geht, der ist der rechte Prophet. Damit ist auch zugleich deutlich, daß nicht die Gedankenassoziation: „Weg, Führer" Veranlassung ist, gerade im Anschluß an Matth. 7, 13 von den falschen Propheten zu handeln, sondern daß Matth. 7, 14—23 eben auch in den großen Zusammenhang, der von den beiden Maßen: Gericht und Liebe handelt, hineingehören.

So versteht man auch die Anfügung von V. 21—23. In V. 15—20 wird den Aposteln das sichere Merkmal genannt, woran sie die rechten und die falschen Propheten unterscheiden können. Mit V. 21 wird die Rede zu einer Warnung an sie selbst, es an diesem Merkmal nicht fehlen zu lassen. Es hilft nichts, Herr, Herr zu sagen. Es hilft nichts, im „Namen" Jesu, d. h. mit Berufung auf Jesus als „den Herrn" zu weissagen, Dämonen auszutreiben, Wunder zu tun. Wenn die Liebe, die gütige Tat fehlt, dann müssen solche falschen Propheten doch das furchtbare Wort hören: fort von mir, ihr Übeltäter!

Jesu Lehrrede nimmt mit V. 21 eine eigentümliche Wendung. Der Gerichtstag, „jener Tag", tritt in den Gesichtskreis. An jenem Tage wird der, welcher jetzt die Jünger lehrt, der Richter sein. An jenem Tage werden viele zu ihm sagen: Herr, Herr, *κύριε, κύριε!* und werden doch verloren gehen. Was ist nun mit Herr, *κύριος*, hier gemeint? Es ist der Jahwename, auf Jesus übertragen, und der Ruf ist Anrufung dessen, dem das Gericht gegeben ist, von dessen Entscheidung ewiges Heil oder Unheil abhängt. Zum erstenmal in Matthäus erscheint auch hier die Jesus von seinen Jüngern konsequent scheidende Rede von seinem Vater: wer den Willen tut meines Vaters im Himmel.

Es ist nicht verwunderlich, daß man gerade an dieser Stelle ohne die Gemeindetheologie glaubt nicht auskommen zu können. Wie kann Jesus so, und zumal am Anfang seiner Wirksamkeit, zu seinen Jüngern geredet haben! So meint auch Zahn, die Anrede *κύριε* enthalte zwar mittelbar ein Bekenntnis zu Jesus, aber ein

vorderhand noch sehr unbestimmtes. Erst nach dem Hingang Jesu empfange es in der Gemeinde bestimmteren, reicheren Inhalt (a. a. O. z. St.). Das könnte man gelten lassen für Matth. 7, 21, wo von einem „Herr"-sagen vor dem Gerichte die Rede ist. Schwieriger aber wird diese Deutung mit Beziehung auf V. 22, wo es sich um das „Herr"-sagen am Gerichtstag selbst handelt. Dabei ist doch auch vorausgesetzt, daß Jesus um das, was die Herr-Herr-sager in ihrem Leben getan bezw. nicht getan haben, am Gerichtstage weiß. Endlich ist nicht mit Unrecht darauf hingewiesen worden, daß Luk. 6, 46 von einer solchen Beziehung auf den Gerichtstag nicht weiß. Dort ist das „Herr, Herr" deutlich im Sinne von Lehrer gebraucht, denn es wird aus dieser Bezeichnung die Verpflichtung abgeleitet, zu tun, was er sagt (Luk. 6, 46).

Nun hilft gegen diese Einwände nicht die Erinnerung daran, daß die Berglehre Jesu nicht so ganz an den Anfang der Lehrtätigkeit Jesu fällt, als man gewöhnlich meint (s. o. S. 4). Es steht doch gerade bei Matthäus, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn" nicht vor Matth. 16, 16 erfolgt, daß dieses Bekenntnis geistgewirkt ist und daß es vorläufig nicht über den Jüngerkreis hinausgetragen werden soll. Es ist also ganz ausgeschlossen, daß Jesus von einem Herr-Herr-sagen, wie es am Gerichtstage erfolgen wird, vor dem Petrusbekenntnis zu seinen Aposteln geredet hat. Ich setze dabei das Verständnis von Matth. 16, 13 ff. voraus, das ich in meiner Studie über „das Petrusbekenntnis und die Hohepriesterfrage"[1]) dargelegt habe. Ich glaube dort nachgewiesen zu haben, daß das Petrusbekenntnis lautet: Du bist Christus, **der Sohn Jahwes**. Vielleicht ist es nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß bei der dort gegebenen Lösung kein Gedanke daran mitsprach, von ihr aus könnte Matth. 7, 21 ff. inhaltlich zu verstehen sein, überhaupt keine bewußte Beziehung zu dieser Stelle statthatte. Die Berührungen sind so starke, daß dies vermutet werden könnte: Jesus, der es nicht bestreitet, *κύριος* Herr zu sein, nennt Gott

[1]) Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh 1921, C. Bertelsmann. 26. Band, Heft 4, S. 63 ff.

seinen Vater, erscheint mit übermenschlichem Wissen ausgestattet und legt sich das Amt des Richters bei. Die Stelle greift in ihren Aussagen so hoch, daß sie für viele unmöglich im Selbstbewußtsein Jesu Platz hat. Hier muß nach ihrer Meinung die Gemeinde als Quelle herangezogen werden.

Die Dinge kommen anders zu liegen bei der oben dargelegten Auffassung von der Entstehung der Berglehre. Ist sie zusammengeschrieben, zusammengestellt, dann ist in ihr Raum für Worte Jesu aus späterer Zeit, auch aus der Zeit nach dem Petrusbekenntnis. Dann ist auch nicht pedantisch zu fordern, daß die Situation, welche bei der ersten Lehrrede Jesu an seine Apostel statthat, bei allen den aus späterer Zeit stammenden Teilen genau so sein muß wie bei dieser, nämlich daß die Worte zwar zu den Aposteln, aber vor dem Volke gesprochen sind. Die Worte Matth. 7, 20—23 können sehr wohl nach dem Petrusbekenntnis und zu den Zwölfen allein gesprochen, von Matthäus aber eben, weil sie Worte Jesu an seine Zwölf sind, die mit dem „Wandel“ zusammenhängen, hierhergestellt sein.

Je genauer wir die Verse ansehen, desto bedeutsamer wird die Frage, ob wir hier Worte Jesu haben oder Gebilde der Gemeinde. Wenn die Herr-Herr-sager annehmen, daß sie durch dieses Bekenntnis auch am letzten Gerichte geborgen sind, wenn eine Berufung geschieht auf im Namen des Herrn geschehene Weissagungen und Wunder, wenn von Jesu Stellung zu ihnen alles abhängt, wenn er sich das Recht, zu verdammen, beilegt (zur Formel: ich habe euch noch nie gekannt, s. o. S. 78), so ist Voraussetzung für das alles, daß er in besonderem Verhältnisse zu Gott steht, eben in dem des „Herrn“-Sohns (Jahwe-Sohns) zu seinem, dem „Herrn“-Vater (Jahwe-Vater).

Wonach aber wird er richten? Er wird sagen: fort von mir ihr, deren Wirken wider das Gesetz ist (*οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*), und wird sagen: her zu mir ihr, die ihr den Willen meines Vaters getan habt. Wer wider das Gesetz handelt, geht verloren; wer den Willen des Vaters tut, wird gerettet.[1]) Es sieht so aus, als

[1]) Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und damit zugleich die Erfüllung des Willens Gottes.

stießen wir zuguterletzt doch noch wieder auf, wenn auch feinen, jüdischen Nomismus, auf die Gerechtigkeit aus den Werken. Aber es sieht nur so aus. Hier offenbart sich noch einmal, daß die Überschrift, die wir über Kap. 7 gesetzt haben, „vom Gericht und von der Liebe“ berechtigt ist. Das ganze Gesetz ist umfaßt vom Liebesgebot. Der enge Weg, der Weg zum Leben ist die Liebe. Darum handelt wider das Gesetz, tut die ἀνομία, wer nicht liebt; und tut den Willen Gottes, wer liebt. Alles hängt an der Liebe, aber nicht an ihr als einer Verdienst begründenden Leistung des Menschen. Die guten Werke (τὰ καλὰ ἔργα Matth. 5, 16) der Jünger, die hier als gute Früchte erscheinen, preisen den Vater, und Geist muß erst erbeten und empfangen sein, ehe man das Liebesgebot erfüllen, den schmalen Weg gehen kann.

Unwillkürlich drängt sich da die enge Berührung auf, die zwischen Matth. 7, 12—23 und 1. Kor. 13 besteht. Von Geistgaben mannigfacher Art ist in 1. Kor. 12 die Rede gewesen. Schließlich zeigt aber Paulus den Weg, der über allem hoch erhaben ist, den Weg der Liebe. Auch sie ist Geistwirkung, ja die köstlichste Wirkung des Geistes. Aber nicht nur die Bezeichnung der Liebe als „Weg“ (Matth. 7, 13) erinnert an 1. Kor. 13. Noch mehr und stärker Matth. 7, 22. „Und wenn ich Weissagung hätte“ (1. Kor. 13, 2) — wir haben in deinem Namen geweissagt (Matth. 7, 22). Und wenn ich den Glauben hätte, der mich befähigte, Berge zu versetzen (1. Kor. 13, 2) — wir haben in deinem Namen viele Wunder getan (Matth. 7, 22). So wäre ich nichts — fort von mir, ihr Lieblosen!

Wer ist hier der Meister, wer der Schüler? Ist Paulus der, welcher alles auf die Liebe stellt? Lernt das die Gemeinde von ihm? Und trägt sie es dann zurück auf Jesus, um ihn zu schmücken und zu ehren? Nach dem Verständnisse, das wir für Matth. 5, 16 und 7, 12. 13 gefunden haben, ist die Antwort gegeben. Jesus ist es, der im Blicke auf die ʿăbōdā, auf das Zeremonialgesetz, um diesen Ausdruck zu brauchen, sagt: Liebe will ich, nicht Opfer. Jesus ist es, der im Blick auf die Thora, auf das Sittengesetz, sagt: die Liebe ist die wahre Gesetzeserfüllung. Die Rabbinen sprechen es ihrem alten Lehrer, Simon

dem Gerechten, nach: auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf der Liebeserweisung. Jesus sagt: eins ist not: Liebe. Auf ihr steht nicht nur diese Welt (ʿāl dĕbārīm schĕlōschā hāʿōlām ʿōmēd), mit ihr und mit ihr allein besteht man auch an dem Tage, an dem es sich entscheiden wird, ob man zu jener Welt gehören darf. „Mit welchem von den beiden ‚Maßen' ihr messet, wird euch wieder gemessen werden." Das Gericht, in dem es kein Erbarmen mehr gibt, ergeht über die, die die Liebe nicht üben; die Liebe aber rühmt sich wider das Gericht (Jak. 2, 13).

Damit ist die letzte von den „Lehren", die Jesus seinen Aposteln gesagt und Matthäus in der „Berglehre" zusammengestellt hat, gegeben. Es folgt noch der eindringlich zur Erfüllung dieser Lehren mahnende Schluß.

VI.

Der Schluß der Berglehre.

(Matth. 7, 24—27.)

Beim Schlusse der Berglehre ist nicht so sehr die Frage interessant und wichtig, ob Jesus die beiden Bilder, die er braucht, von sich aus gewählt oder aus der Tradition übernommen hat.[1]) Daß das durch den ersten Psalm (V. 3) und Jer. 17, 8 vorbereitete Bild vom fruchtbaren Baum mit seinem Gegenbilde vom unfruchtbaren Baume, wie es Eleasar ben Asaria am Ende des 1. Jahrh. n. Chr. braucht, sich sehr nahe mit ihnen berührt, läßt sich nicht bestreiten. Es heißt in Abot III, 18: „Eleasar spricht ferner: ein jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, womit ist er zu vergleichen? Mit einem Baume, der viele Zweige, aber wenig Wurzeln hat; es kommt ein Wind und entwurzelt ihn und kehrt ihn um . . . Jeder aber, dessen Taten mehr sind als dessen Weisheit, womit ist er zu vergleichen? Mit einem Baume, der wenig Zweige, aber viele Wurzeln hat, so daß selbst, wenn alle Winde der Welt kommen und ihn anwehen, sie ihn nicht von seiner Stelle rücken können . . ." Die Berufung auf Jer. 17, 6 und 8, die Eleasar beifügt, zeigt, daß er sein Bild nicht etwa in bewußter Anlehnung an das Jesuswort vom gut und schlechtgebauten Hause geformt haben muß. Aber diese Frage ist, wie gesagt, sekundärer Art. Weit wichtiger ist, daß Jesus von seinen Worten sagt: man müsse sie nicht nur hören, sondern auch tun. An dieser Forderung fällt, wenn man sie ernst nimmt und auf die ganze Berglehre bezieht, wie das bei Matthäus augenscheinlich der Fall ist, die Rede von der Gesinnungsethik der Bergpredigt hin. Jesus erhebt in ihr

[1]) E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen. Leipzig 1905, S. 95.

nicht Forderungen, an deren Durchführung ernsthaft gar nicht gedacht werden kann, weil sie unmöglich ist, so daß man genötigt wird, auf die in den Forderungen zutage tretende Gesinnung zurückzugehen, sondern Jesus verlangt ausdrücklich: die Worte, die ihr von mir gehört habt, tut. Hören, bewahren, tun (schām'ă, schāmăr, 'āsā; ἀκούειν, τηρεῖν, ποιεῖν), das sind die drei Funktionen, die normalerweise mit Gottes „Wort", mit Gottes „Gesetz" zusammengehören. Sie gelten nicht nur für das geschriebene Gesetz des Mose, sondern auch für das von ihm her mündlich tradierte; sie gelten auch für die aus dem schriftlichen oder mündlichen Gesetze abgeleiteten Lebensregeln der Weisen, aber eben doch nur, sofern sie als aus dem Gesetze abgeleitete zum Gesetze Gottes gehören. Indem nun Jesus verlangt, daß man seine Worte höre und tue, beansprucht er für sie, obwohl er sich nicht auf eine Bestätigung durch andere Autoritäten, wie etwa die Rabbinen, beruft, ebenso unbedingte Geltung wie für Gottes Gesetz. Meine Worte (man beachte das betont vorangestellte μοῦ) muß man hören und tun, wenn man die bessere Gerechtigkeit gewinnen will, ohne die man nicht ins Himmelreich kommt. Jesus hat in der Berglehre eine ganze Menge von Weisungen der Schriftgelehrten abgelehnt, ja er hat sogar gegen die Weisung des Mose bezüglich der Ehescheidung die göttliche Schöpferordnung und das Urgebot Gottes wiederhergestellt. Er tut das alles durch sein: ich aber sage euch und nimmt damit für sich in Anspruch, daß er seine Weisungen von seinem Vater empfangen habe. Was im Johannesevangelium immer wiederholt wird, daß er rede, was er vom Vater gehört hat, ist hier in andern Worten, aber in völliger inhaltlicher Übereinstimmung gesagt.

Ich habe in dem Buche „Das Wirken des Christus . . ." deutlich zu machen versucht, wie wichtig es ist, auf die Weissagung von dem künftigen Propheten wie Mose (5. Mos. 18, 18 ff.) zu achten. Jesus hält sich für diesen Propheten; er ist ὁ προφήτης, der Prophet, von dem man meinte, daß er nach Elias und vor dem Messias kommen solle. Von dem Propheten wie Mose heißt es aber: „ich werde meine Worte in seinen Mund geben, und

er wird zu ihnen reden, wie ich es ihm befehle; und den Menschen, der nicht auf alles, was jener Prophet in meinem Namen sagen wird, hört, den werde ich dafür strafen." Wenn Jesus zum Lehren seinen Mund auftut (s. o.), dann redet er Worte, die ihm Gott in den Mund gegeben hat, und darum verlangt er für seine Worte nicht nur aufmerksames Gehör und Gemerk, sondern die Tat. Darum ist es auch so, daß, wer so tut, wie er sagt, einen soliden, sturmfesten Bau aufführt, während der, welcher seine Wort nicht tut, auf Sand baut.

VII.

Der Eindruck der Berglehre.

(V. 28. 29.)

Weil Jesus für seine Worte, auch ohne ausdrückliche Berufung auf Gott („so spricht der Herr") und ohne Anlehnung an irgendeine irdische Autorität, durch sein: „ich aber sage euch," unbedingte Geltung verlangt, darum sind die Massen über diese Lehre, die sich nach Form und Inhalt von der der Schriftgelehrten unterscheidet, so tief betroffen. Hier lehrt einer in Macht, in gottgegebener Vollmacht.

Wir Leser und Hörer von heute vermögen nicht unmittelbar mit den Zeitgenossen der Berglehre zu empfinden. Wir müssen es erst versuchen, Zeitgenossen Jesu zu werden, um es einigermaßen verstehen und lebendig nachempfinden zu können, was jene erlebten, die das hörten, was in der Berglehre steht. Und so bestätigt der letzte Satz schließlich noch einmal das Recht der Aufgabestellung, ein zeitgenössisches Verständnis von Matth. 5—7 zu versuchen.

Sach-Register.

A

Abhauen der Hand 89 ff.
Arbeit im Judentum 180.
Auge um Auge 106.

B

Bann-Skala der Juden 78.
Berglehre, nicht Bergpredigt 10 f.
Bruderliebe und Menschenliebe 52

E

Ehescheidung 93 ff.
Einehe 100.

F

Fasten 166 ff.
Feindesliebe 123 ff.

G

Gedächtnistreue der Jünger 18.
Gerechte und Fromme 132 f.
Gerechtigkeit der Schriftgelehrten 69.
Gerichts-Instanzen z. Zt. Jesu 74.
Gerichtsverfahren, jüdisches 101.
Gott als Bankhalter 25 f.
„Gute Werke" 54 f.

H

Haggadische Lehrweise 10.
Halachische Lehrweise 10.
Hörer 6 ff. 16 f.
Hunde und Schweine 197 f.

J

Jesus als Prophet 17.
Jesus und die Thora 59 ff.
Jota und Häkchen im Gesetz 67.

K

Kaddisch-Gebet 154 f.

L

Lehrtechnik z. Zt. Jesu 12.
Licht der Welt 49 f.
Lohn bei Jesus 135 f.

M

Mischna, ihre Entstehung 108.

O

Opfer-Ersatz 140 f.
Ort der Bergrede 5.

R

Rab, Rabbi 12.

S

Salz der Erde 47 f.
1. Seligpreisung (Geistl. arm) 25 ff.
2. „ (Traurige) 29 f.
3. „ (Sanftmütige) 37 f.
4. „ (Hungrige u. Durst.) 32
5. „ (Barmherzige) 38 f.
6. „ (Reines Herzens) 40 f.
7. „ (Friedfertige) 42.
8. „ (Verfolgte) 33 f. 43.
9. „ (Selig seid ihr) 33.
Sprechweise Jesu 6 f.
Stellnng der Juden zum Weib 87 f.
Stellung des Lehrers zur Arbeit 181 f.

T

Terminologie, relig., der Schriftgelehrten 23.
Thora und Liebeswerke 56.
Töten und Zürnen 74 f.
Tolstoi 3.

V

Vater-Unser 148 ff.

W

Wege, schmaler und breiter 207 ff.
Wieder-Verheiratung 100.
Wurzel-Sünden 71.

Z

Zeit der Bergrede 4.
Zeugeneid 102.
Zivilprozeß-Verfahren z. Zt. Jesu 116.
Zivil-Recht und Jünger Jesu 108.
Züchtigungsrecht des Lehrers 113 f.

Stellen-Register.

	Seite
1. Mos. 2, 4	194
2, 15	180
3, 17 ff.	180
5, 29	182
2. Mos. 2, 24	101
5, 7 ff.	174
20, 2	104
20, 7	101
20, 9	124
20, 17	85
21, 13	114
21, 14	62. 107. 114
21, 16	63
22, 24	121
34, 6	39. 130
3. Mos. 19, 11	120
19, 12	101
19, 18	120
19, 33	124
20, 10	63
24, 21	107
25, 35 f.	121
4. Mos. 30, 3	101
5. Mos. 5, 14	182
5, 19	101
15, 2	122
18, 13	129
18, 18 ff.	224
19, 18	111
20, 19	217
23, 22	101
24, 1	95. 97
24, 7	63
24, 10 ff.	117
25, 11	90
Richt. 1, 6 ff.	91
1. Kön. 21, 19	198
2. Kön. 6, 5	119
22, 38	198
Nehem. 5, 10 f.	122
5, 12 f.	79
Hiob 33, 29	158
Ps. 22, 27	32
32, 6	133

	Seite
Ps. 32, 11	133
34, 11	32
36, 11	36
50, 14	101
51, 19	140
90	180
107, 9 f.	32
118, 19 f.	208
119, 1 ff.	207
119, 106	46
127, 2	181
139, 21	127
141, 2	140
141, 5	115
Spr. Sal. 6, 23	46
14, 23	174
22, 8	171
26, 11	197
Jes. 1, 10 ff.	83
50, 4 ff.	115
50, 6	113
53, 5	116
58, 5	30
61, 1	28
Jer. 14, 13 f.	215
17, 8	223
Klagl. Jer. 3, 16	30
Dan. 4, 24	141
Hos. 6, 6	56. 140
11, 4	114
Amos 2, 1	158
Sach. 5, 3	103
9, 9	37
Mal. 2, 13 ff.	94
Matth. 3, 4	214
4, 23 f.	4. 9
5, 1	4
5, 4	30 ff.
5, 5	37
5, 8	40 f.
5, 9	42
5, 10	33. 43
5, 11 ff.	33 f.
5, 13 ff.	45 ff.

	Seite
Matth. 5, 15	51
5, 17 ff.	59 ff.
5, 20 ff.	69 f.
5, 22	79
5, 27 ff.	84
5, 31 f.	93
5, 33 ff.	101
5, 38 ff.	3. 106
6, 1 ff.	58. 132
7, 12	65
7, 23	78
7, 28 f.	6
9, 13	56
10, 1	6
10, 8 f.	169 f.
10, 9	184
10, 16	171
10, 25	35
10, 26 ff.	7
10, 40	17
11, 7	33
11, 29	37 f.
12, 7	5. 56
15, 19	97
16, 5 ff.	178
16, 18	209
18, 17	148
18, 21 ff.	159
19, 3 ff.	100
19, 21	129
21, 5	37
21, 32	207
22, 34	66
22, 39	61
23, 9	128
23, 13	213
23, 15	46
23, 25	217
23, 26	40
27, 59	40
Mark. 1, 44	40
3, 6	5
3, 7 f.	6
3, 13	6

Stelle	Seite
Mark. 3, 14	17
4, 21	50
9, 35	47
9, 42 ff.	90
10, 10 f.	96
10, 12	98
10, 30	185
12, 40	169
Luk. 2, 22	40
4, 16 ff.	12
5, 14	40
5, 30	5
5, 33	5
6, 13	16
6, 18	17
6, 22	35
6, 27 ff.	14
6, 30	122
6, 34	116
6, 35	130
6, 36	39
6, 46	219
7, 44 ff.	168
8, 16	50
9, 12	14
10, 25 ff.	61
10, 41	174
11, 33	50
11, 41	40
12, 22	176
12, 23	214
12, 32 f.	169
14, 25	47
15, 2	31
15, 7	31
16, 18	96
18, 3 f.	116
18, 9 f.	126. 133
18, 11	97
20, 47	169
21, 34	175
21, 38	14
Joh. 3, 2	16
7, 46	11
7, 49	42. 127
8, 41	152
16, 2	128
17, 11	155

Stelle	Seite
Apg. 1, 6	157
3, 1	146
5, 41	35
8, 22	185
10, 30	146
18, 25	207
27, 3	53
28, 2	53
Röm. 1, 18 ff.	72
1, 21 ff.	164
2, 1 ff.	191
2, 17 ff.	45. 189
4, 4	136
7, 24	163
8, 15	154
12, 10	53
12, 17 ff.	202
12, 19 ff.	116
1. Kor. 3, 13	145
4, 5	145
4, 12	186
4, 21	38
6, 1	111
6, 9	97
6, 15	101
7, 5	162
7, 11	11
7, 32 f.	175
7, 36	97
9, 6	186
9, 14	186
9, 16	143
9, 22	144
10, 13	161 f.
12, 25	175
12, 31	211
15, 10	187
2. Kor. 5, 10	145
10, 1	38
11, 28	175
Gal. 2, 14	129. 148
4, 6	154
5, 14	211
5, 16 ff.	163
6, 1 ff.	163. 195
Ephes. 2, 14	43
4, 28	185

Stelle	Seite
Phil. 2, 13	131
2, 20	175
4, 6	175
1. Thess. 3, 5	162
4, 3 ff.	97
4, 9	53
4, 11	185
5, 12	187
1. Tim. 1, 8	63
4, 10	187
6, 9	163
6, 17 f.	57
2. Tim. 1, 12	26
3, 12	187
Tit. 1, 7	76
3, 3	126
1. Petr. 1, 22	53
2, 18	116
3, 4	37
3, 9	116
3, 15	37
4, 8	195
5, 7	175
2. Petr. 1, 7	53
2, 20 ff.	198
Hebr. 2, 2	137
2, 11 ff.	156
2, 17	39
10, 35	138
11, 26	138
11, 39	138
13	53
13, 4	97
Jak. 1, 2	161
1, 13	163
1, 19 f.	76
1, 23 ff.	192
1, 21	37
2, 12 f.	193
2, 13	222
3, 13	38
4, 3	203
4, 11 f.	192
5, 12	104
5, 19	195
5, 20	198
Offb. Joh. 3, 17	27